انتشارات دانشگاه تهران
۱۱۴۶/۲

شرح مثنوی شریف

جزو دوم از دفتر اول

مشتمل بر

شرح ابیات از ۹۰۰ تا ۱۹۱۲

بدیع الزمان فروزانفر

شرح مثنوی شریف

جزو دوم از دفتر اول

انتشارات دانشگاه تهران

شمارهٔ ۱۱۴۶/۲

گنجینهٔ تحقیقات ایرانی

شمارهٔ ۲-۵۳

تهران ۱۳۴۷

شرح مثنوی شریف

جزو دوم از دفتر اول

مشتمل بر

شرح ابیات از ۹۰۰ تا ۱۹۱۲

تألیف

بدیع الزمان فروزانفر

شمارهٔ مسلسل ۱۳۱۷

چاپ دوهزار و پانصد نسخه از این کتاب در مهر ماه ۱۳۴۷
در چاپخانهٔ دانشگاه تهران خاتمه پذیرفت

بها : ۱۱۰ ریال

بسم الله الرحمن الرحیم

بَعْدَ الْحَمْدِ والصَّلاةِ : اکنون بیاری خدای بزرگ و بمدد همّت وتأیید جانهای پاکان و بعنایت روح بلند و توان آفرین مولانا قَدَّسَنَا اللهُ بِسِرِّهِ الْعَزِیزِ مجلّد دوم ازشرح مثنوی شریف را درمعرض نظرخوانندگان گرامی می گذاریم .

درین مجلّد هزاروبیست وسه بیت را شرح وسه قصّه را نقد وتحلیل کرده‌ایم، لغات و تعبیرات و اصطلاحاتی که تفسیر شده سیصد و سی و [illegible] و مطالب کلّی بالغ بر صدو هفتادو یک مطلب است، درضمن شرح لغات ، عدّه‌ای از اصطلاحات صوفیان و حکما ومتکلّمین وگاهی نیز اطبّا وعلماء ریاضی را روشن ساخته‌ایم، مطالب کلّی بیشتر ازاصول تصوّف وعلم کلام است ولی مسائل فقهی و فلسفی را نیز درمیان آنها می‌توان دید ، درهریک ازین مباحث ، عقاید وآراء مختلف علماء فن را با ذکر اسناد و مراجع بشرح بازگفته‌ایم ، در تفسیر آیات قرآن کریم که بعبارت یا اشارت درمثنوی شریف وارد شده‌است همین روش‌را معمول‌داشته واز کتب معتبر تفسیر اقوال مختلف‌را نقل کرده‌ایم .

درعین‌حال بدون هیچگونه ریا و خود نمایی درضمن شکسته نفسی که نزد بعضی‌متداول‌است ، بقصور وتقصیر خود با کمال‌صمیمیّت اعتراف‌دارم ، بارها اتّفاق افتادکه درشرح ابیات ، عظمت بی‌کران فکر و قدرت بحث حضرت مولانا ووسعت اطّلاع وی مرا بوادی حیرت وسراسیمگی می‌افکند تا بدان حد که می‌خواستم طومار بحث را درهم پیچم وخویش‌را ازقلق واضطراب خاطری که بردوش ضمیرم باری بسنگینی کوه فروافکنده بود رهایی‌دهم ولی باز بنیروی

همّتی که ازباطن آن مرد بزرگ و پیر راستین بوام می گرفتم ازین عزیمت منصرف می‌شدم، معتقدم که با تفصیل بحث و تتبّعی که بکاربسته‌ام هنوز نسبت بایضاح کلام مولاناکاری درخور آفرین و تحسین نکرده‌ام وعجز و ناتوانی خود را باز نموده‌ام .

تفاوتی که این مجلد باجلد نخستین دارد اینست که ازحکایت چهارم ببعد تمام ابیات مثنوی را ازروی نسخهٔ قونیه نقل کرده‌ام وعبارات عربی را حتّی الامکان بپارسی ترجمه نموده‌ام، این امر بموجب هدایت و ارشاد دوست دیرین وگرانمایهٔ من و نویسندهٔ زبردست و توانا سناتورعلی دشتی صورت گرفته است ، ازین راهنمایی بی اندازه متشکّرم .

اگر نگارنده درین شرح وادامهٔ آن توفیقی حاصل کند بی گمان از برکات امنیّت وآسایش خاطری است که در **پرتوعنایات بی‌پایان وتدابیرخردمندانهٔ رهبر بزرگ ایران وشاهنشاه معرفت گسترشاهنشاه آریا مهر** نصیب مردم ایران شده است بدین جهت ازخداوند متعال دوام صحّت وسلامت وقدرت آن شاهنشاه بزرگ را همواره مسألت دارد .

آقایان محمّد حسین مصطفوی و حسین ولی‌زاده ازدوستان فاضل نگارنده وفارغ التّحصیل دورهٔ دکترای ادبیات فارسی از دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه طهران درمقابله و غلط گیری نمونه‌های چاپی دقّت بسیار کرده‌اند ، خداشان اجرجزیل کرامت کناد .

همچنین از کارکنان چاپخانهٔ دانشگاه طهران بخصوص آقای هیبتی وآقای دیانت که با خلوص نیّت درطبع کتاب کوشیده‌اند متشکّریم.

تمام شد مقدّمهٔ جلد دوم ازشرح مثنوی شریف روزهجدهم تیرماه هزارو سیصدو چهل و هفت هجری شمسی مطابق دوازدهم ربیع الثانی **۱۳۸۸** هجری قمری بخامهٔ این بندهٔ ضعیف بدیع الزمان فروزانفر اصلح الله حاله و مآله درمنزل واقع درخیابان بهار از محلّات شمال شرقی طهران والحمدلله علی ذلک.

فهرست مطالب

حکایت چهارم : بیان توکّل وترك جهد گفتن نخجیران بشیر

مأخذ و نقد و تحلیل این داستان :

مأخذ این داستان ، حکایتی است که در کلیله و دمنه ، باب الاسد و الثّور (چاپ مینوی ، ص ۸۷-۸۶) ذکر شده است ، و آن قصّه‌ای است ساده و بسیط که جز بعضی آرایشهای لفظی و صنعتهای دبیرانه واستشهاد بچند شعرتازی و پارسی ومقداری پند و اندرز و مثل و حکایت هیچ نوع ترکیب و فزونی مطلب در آن راه نیافته است ولی در تقریر و نقل مولانا ، این قصّه ، موضوع طرح مسائل مهمّ عرفانی وفلسفی ازقبیل توکّل وکسب وتأثیر قضا و قدر و بتبع آن، مسألهٔ جبر واختیار و عدم منافات تملّک و مباشرت امور دنیوی با زهد و توکّل، و خفا و ظهور حق تعالیٰ و سیلان حقیقت جهان وحرکت جوهری و مجاهده و مخالفت نفس و نکته‌های دیگر قرارگرفته و تمثیلها و چند حکایت درضمن آن مندرج شده است و مولانا بسیاری ازین مسائل را با دلیل و برهانهای قوی و یا با ذکر مثال از امور حسّی و یا باستناد روایات و عقاید دینی بیان فرموده است .

ارتباط و پیوستگی این داستان بقصّهٔ پیش ازآن ، بواسطهٔ بیت (۸۹۸) است که درآن ، ازفریفته شدن بظواهروقلب‌های زراندود ، خواننده رابرحذر می‌دارد تا بفسون و تزویر منافقان و عالم نمایان و دنیاپرستان زاهد شکل فقیه ـ دیدار ، از راه بدر نرود و درچاه نیفتد ، این‌مضمون مناسبت دارد با ماجرای شیر و خرگوش که شیری با همه زور و توانائی بفسون و دمدمهٔ خرگوشی‌خردك اندام درچاه افتاد وجان در سرخوش باوری و یکتا دلی خود کرد لیکن چنانکه اشارت رفت، مولانا در ضمن این داستان نکات بسیار مهمّ دیگر را نیز مطرح ساخته و در بارهٔ بعضی ازآنها که زمینهٔ سخن فراهم بوده بتفصیل بحث نموده است ، اینك بیان حکایت ، مطابق تقریر مولانا :

جانوران بی‌آزار و نخجیران از همسایگی شیر در رنج بودند و از کمین

سازی وی آسایش نداشتند و سرانجام چاره‌ای جستند و از شیر خواستند تا سازگاری کند و به‌راتبه‌ای روزانه که نخجیران خواهند فرستاد قناعت ورزد .

شیر می‌گوید که اگر درین پیمان خلاف نیفتد و نخجیران وفادارمانند ، او نیز بدین عهد راضی است ، دراینجا شیر گله از بی وفایی دیگران می‌کند و از فریب خوردن‌خود سخن‌می‌گوید وآنرا بیشتر برمکرنفس و وسواس‌درون مترتّب می‌داند که پایه واساس فریفته شدن هر کس است ؛ این‌مطلب که درآغاز بحث بمیان می‌آید بمنزلهٔ تمهید و زمینه سازی برای نکته‌ای است که حکایت بدان پایان می‌پذیرد وآن وصف نفس و دشواری مخالفت هویٰ و آرزو است .

نخجیران‌می‌گویند که پرهیزوحذر ، جریان قضا وقدر رامتوقّف نمی‌سازد بلکه آسایش را دستخوش زوال می‌کند و در دفع قضا نیز مؤثّر نمی‌شود و بنابراین ، چاره تسلیم و توکّل است ، مطلب نخستین درضمن قصّهٔ هُدهُد و زاغ روشن می‌گردد ، مطلب دوم بلافاصله مورد بحث قرار می‌گیرد .

توکّل، چنانکه درشرح ابیات ، ملاحظه خواهیدفرمود ، ازاهمّ مسائل تصوّف و نتیجهٔ فنای فعل وتوحید افعالی است ، صوفیان دربارهٔ تَوَکّل دو عقیدهٔ مختلف داشته‌اند ، بنظر بعضی جهد وکسب منافی توکّل است و این اندیشه گاهی هم به « جبر مذموم » منتهی‌شده است، دیگران و ازآن جمله‌مولانا معتقد بوده‌اند که توکّل حالیست قلبی و محلّ آن باطن و سرّ سالک است و جهد وکسب امری‌است خارجی که صفت‌ارکان واعضاء بدن است واز اینرو میان آن دو ، خلافی متصوّر نیست و جمع آنها امکان پذیر است ، شیر مدافع عقیدهٔ دوم و نخجیران هواخواه نظر اوّل هستند ، سرانجام عقیدهٔ شیر پیش می‌رود و نخجیران سر تسلیم فرو می‌آورند . بدین نظر شیر می‌گوید که توکّل ، حالی خوش‌است ولی کسب هم سنّت پیمبر است و با ذکر حدیث « اِعْقِلْها وَتَوَکَّلْ » سخن خود را تأیید می‌کند .

نخجیران می‌گویند که کار و کوشش از ضعف یقین می‌زاید و علاوه بر آن، بیش فایده نمی‌بخشد بدلیل آنکه حیله سازی و چاره جویی، گاه نتیجهٔ عکس می‌دهد و آن حیله‌ساز از بلا بسوی بلا می‌تازد و خود مقدّمات گرفتاری و رنجوریش را فراهم می‌کند، داستان فرعون که طفلان بنی‌اسرائیل را می‌کشت و موسی در خانه‌اش پرورش می‌یافت، براین معنی دلیل است. بخصوص که تشخیص مصلحت واقعی برای هرکس میسّر نمی‌گردد و دید و نظر ما از آفتِ علّت بر کنار نمی‌ماند پس همان بهتر که تسلیم امر حق باشیم زیرا دیدن واقع بنحو تمام و کمال، صفت خداست که علمش بجزئیّات احاطه دارد.

دلیل دیگر آنکه طفل تا خود را توانا فرض نمی‌کند بر گردن پدر می‌نشیند و روزیش در عهدهٔ پدراست ولی وقتی براه افتاد راه پیمودن و بتدریج، کسب روزی بر عهدهٔ خود اوست و نیز انسان درعالم بالا، رنج کسب را متحمّل نبود وکسب وتکلیف، ثمرهٔ هبوط وی بجهان فرودین است، آنگاه بحدیث «اَلْخَلْقُ عِیالُ اللهِ» متمسّك می‌شوند که نتیجهٔ آن، مضمون بودن رزق است. این حدیث برابر آن روایت است که شیر در پایان بحث خود، بدان استناد جسته بود و بدین طریق پایان هردو بحث، مشابه یکدیگر است.

شیر گفتهٔ نخجیران را که خلق عیال خدا هستند می‌پذیرد ولی می‌گوید وصول بچنین حالتی درمبادی کار حاصل نمی‌شود و «جبرِ محمود» خاص کسانی است که بنهایت سلوك رسیده‌اند ومابین مُبْتَدِی ومُنْتَهِی مدارجی وجود دارد مانند پایه‌های نردبان که تا قدم بریکی استوار نشود بدیگر پایه بالا نتوان رفت و تا شهود قدرت برای عبد باقی است جبرمحمود چهره نمی‌گشاید آنگاه وجود قدرت را مثال می‌زند باینکه خواجه به بندهٔ خود بیلی بدهد که معنی آن کاویدن زمین است پس دست و پا که از عوامل قدرت است دلالت دارد براینکه خدا، از ما کار ومجاهدت می‌خواهد ولی هرگاه سالك این اشارت را بجای آورد و

دست ازکوشش برندارد ازاین‌عمل ، جبرمحمود که شهود قدرت وغلبهٔ ارادت حق و نادیدن قدرت خویش است بحصول می‌پیوندد و بار تکلیف و مجاهدت از دوش سالک برگرفته می‌شود و یا دیگر ثقل وگرانی آن محسوس نیست ، این معنی را به تعبیری از حامل ومحمول بیان می کند که شرح آن درتفسیرابیات ذکر می‌شود . پس سالک تا بدرجهٔ محمولی نرسیده بریاضت و عمل ، مکلّف است و دست باز داشتن ازکسب و جهد بمنزلهٔ خفتن‌در راه و پیش ازرسیدن بمنزل‌است وسالکِ واصل یا محمول مانندکسی‌است که بمقصد ومنزل رسیده است که طیّ طریق ، خود بخود از او ساقط است .

دلیل دیگر اینست که قدرت برکار، موهبتی‌است الٰهی که شکرآن باید گزارد و شکر دراین مورد صرف و بکارانداختن این موهبت است درامور ی که از آن مطلوب است و جهد و عمل، شکر قدرت برکاراست که‌کفران‌آن، موجب سلب نعمت خواهد بود آنگاه نتیجه می گیردکه توکّل برای کسانی که در بدایات سلوک‌اند بدین‌معنی باید باشدکه ریاضت وکوشش کنند و ازقدرت حق غافل نمانند .

نخجیران عدم فایدهٔ جهد وکوشش را در برابر قضا و قدر با چند مثال مجمل ، دلیل می‌آورند و می‌گویندکه بسیارکافران مکرهای عظیم‌کردند وآخر آنچه خواست خدا بود پیش رفت و مکر و دستان سازی ایشان در پای آنها پیچید وازین‌جا می‌خواهند ثابت کنندکه چاره جویی بی‌حاصل است بلکه‌گاهی هم زیانمند است وآدمی درآن چاره جویی مُسَخَّرِ مشیّت است و به پای خود بسوی سرنوشت می‌رود و بدست خود وسائل‌اجرای حکم ازلی‌را فراهم می‌سازد و از حکایت مردی که از سلیمان خواست تا باد او را بهندوستان برد و مرگ او در سرزمینی بودکه بدان ازمرگ پناه برده بود ، شاهد می‌انگیزند و باز بسر مطلب نخستین می‌روند . این دلیل تکرار همان حجّتی است که درآغاز ، بدان

متمسّک شده بودند با این تفاوت که در نوبت دوم با تفصیل و ذکر مثال ، آرایش یافته است .

شیر برنفع جهد و کسب ، اعمال انبیا را دلیل می‌آورد که به نتیجهٔ مادّی و معنوی رسیدندآنگاه می گوید که جهد درطلب امور دنیوی ناپسند ودرکسب درجات اخروی پسندیده است و برای آنکه اشتباهی رخ ندهد دنیا را تفسیر می کند .

پیشینیان در تعریف دنیا سخنان گوناگون گفته‌اند ازین قبیل : دنیا تمام جهان و اجزاء آسمان و زمین است ، تعاقب چهار فصل و دوام نموّ و تناسل است ، روشنی روز و تاریکی شب است ، آفرینش است ، قدرت و مال وجاه وآسایش‌است ، روزگار است . (البدء و التاریخ ، چاپ پاریس ، ج ۲ ، ص ٦۲) از میانهٔ این اقوال ، تعریف اوّل مشهور است یعنی ماسوی‌الله از زمین و آسمان .

بنظر محقّقین‌صوفیّه و از جمله مولانا دنیا صورت عالم طبع نیست وحالتی است قلبی که مولانا آنرا بغفلت از خدا تفسیرمی کند و بنابراین ، جهد وکسب و مباشرت امور دنیوی هرگاه با غفلت از حق همراه نباشد دنیای مذموم شمرده نمی‌شود و اندوختن مال و ثروت سبب پیشرفت در امـور اخروی نیز هست . این نکته را مولانا بحدیث و حالت سلیمان پیمبر تأیید می‌فرماید و نتیجه می گیرد که جهد حقّست وحکم قضاست همچنانکه مرض و مداوای آن نیز هردوحکم قضای الـٰهی است . این مطلب بر ردّ و انکار آن دسته است کـه تداوی و معالجه و رجوع بطبیب را خلاف رضا و تسلیم می‌پنداشته‌اند .

ضمناً چون نخجیران مکر وچاره سازی‌را بصورت کلّی‌غلط فرض‌کرده بودند ، شیر توضیح می‌دهد که چاره‌جویی در راه خلاف حق ، مذموم است و برعکس ، در طریق آخرت و حقیقت ، ممدوح است بلکه نوع اوّل در واقع

مکر و چاره سازی نیست برای آنکه سرانجام ، بیچارگی وناکامی ببار می‌آورد . این اختلافی است در تعریف و تفسیر مکر و چاره سازی .

استدلال شیر ، نخجیران را قانع و معتقد ساخت که جهد و کسب ضرور است تادست از عقیدهٔ جبر کشیدند و سرانجام براین متّفق شدند که برای شیر وظیفه‌ای روزانه مقرّر دارند و هرروز بی‌تأخیر و توقّف بفرستند و یک‌چند ، کار برین‌منوال بود که هرکس قرعه بوی اصابت می‌کرد بسوی شیرش می‌فرستادند تا نوبت بخرگوش رسید .

خرگوش درین داستان نمونهٔ خردمندی و هشیاری و شاهدی است براینکه کلانی تن و بزرگی جثّه وهرچه ازصفات خاصّهٔ جسم است مایهٔ امتیاز و پیشی وسبب برتری و بیشی نتواند بود وهمین نکته در بیان مولانا بدان‌منتهی می‌شود که صورت در برابر معنی قیمت و ارزشی ندارد ، مطلبی که درسخن پیشینیان از حکما و سخنوران نظائر بسیار دارد و تازه نیست ولی مولانا بامثال و شواهد آنرا روشن می کند و بساحت ایمان و یقین می کشاند .

وقتی قرعه برخرگوش افتاد از ستم یاران ناله درگرفت ، آنها گفتند که زودتر برو تاشیر نرنجد ، او می‌گوید که مهلت دهید تابچاره‌گری من ، جاودان در امان مانید ، آنگاه مولانا حالت انبیا را بمثل می‌آورد که امّتان را بنجات می‌خواندند بدان جهت که بمدد باطن روشن بین خود ، راه رهائی را یافته‌بودند ولی امّت آنها را خوار می‌شمردند و از جنس خود می‌پنداشتند ، نخجیران نیز بانکار خرگوش برخاستند وگفتند آنها که از تو ، کلان‌تر بودند چنین دعوی نکردند تونیزشرم‌دار و دست ازدعوی بردار ، درضمن این گفت‌وگو ؛ روش کسانی که فضیلت را تابع بزرگی ظاهر می‌پندارند و نبوغ ذاتی را ادراک نمی کنند از دید مولانا مورد انتقاد قرار می‌گیرد .

خرگوش از الهام الٰهی سخن می گوید که مشروط بشرائط قیاسی نیست ،

مگس عسل و کرم پیله بنیروی همین الهام با وجود خردی و ضعف جثّه کارها می کنند که جانوران تنومند از عهدهٔ آن بر نمی‌آیند ، آدم ابوالبشر از عنصر خاك بود و بقوّت تعلیم حق ، لاف و خود نمایی فرشتگان را هیچ درهیچ کرد ، دل که عضوی کوچك است ازین الهام بهره می گیرد و برتن فرمان می‌راند پس اعتبار بخرد و معرفت است نه بصورت و بدین واسطه صورتِ دیوار و تمثال آدمی آن قدر ندارد که خود وی . و نیز سگ اصحاب کهف بمعنی تقدّم یافت والّا بصورت چون سگان دیگر بود . شاهد دیگر آنکه شعرا در اشعار و دبیران در نامه‌ها ، کسی‌را بصورت وصفات صوری وصف نمی کنند و صفاتی که می‌آورند ازجنس امور معنوی است . پس آدمی بعلم و دانش برتری یافته و جانوران دیگر بلکه عالم وجود را مسخّر و تحت فرمان آورده است امّا این آدمی دشمنان پنهان دارد که آن آثار تلقین و یا نحوهٔ تأثّر انسان است از هرچه بدان باز می‌خورد و بدون قصد والتفات ازآن تأثّر می‌پذیرد و یا القاء ملك و شیطان است که در درون وی بر کارند و بسوی نیکی یا بدی برمی‌انگیزند ، این تأثّر را مولانا به خاری پنهان درآب ، مثل می‌زند که بوقت شست وشوی تن در اندام فرو می‌رود وخود درآب نهفته است و بنابراین ، تحوّل وتعاقب اندیشه‌ها دلالت دارد براینکه در درون محرّك های مختلف وجود دارد که ماز روی اثر ، آنها را حسّ می کنیم اگرچه آنها را نمی‌بینیم .

نخجیران از خرگوش می‌خواهند که باری فکر و طرح خود را بما بازگو و مشورت کن که از مشورت اندیشه قوّت می گیرد و نیز مشورت سنّت پیمبر است .

خرگوش کتمان سرّ را برمشورت ترجیح می‌دهد برای آنکه در مشورت ممکن است راز برملا افتد و تدبیر باطل شود گذشته ازآنکه آراء گوناگون که بهنگام شَوْر ، اظهار می‌شود از قوّت عزیمت می کاهد مثل آنکه اگر چند مرغ

را بهم ببندند آنهمه از پرواز فرو می‌مانند و اگر نیز مشورت روا باشد آنرا بصورت تعریض و سر بسته درمیان بایدآورد تا بافشاء سرّ نکشد چنانکه روش حضرت رسول اکرم (ص) نیز چنین بود .

خرگوش در رفتن درنگ کرد و این درنگ شیر را که گرسنه مانده بود خشمگین‌ساخت تا از فرط خشم که براصحاب قدرت غالب‌است می‌غرّید وخشم خود را با کندن خاك که نوعی از انتقام بود (چنانکه نیرومندان قدرت خودرا برضعیفان می‌آزمایند وقتی که دستشان بخصم قوی نمی‌رسد) آرامش می‌داد و یا خود را از فرط گرسنگی ، بدین کار مشغول می‌داشت و از بیوفائی و پیمان شکنی نخجیران با خود حدیث نفس می کرد .

ضعف وناتوانی شیردر برابرخشم وگرسنگی ، بانتقاد امرا وارباب‌قدرت می کشدکه در روزگار مولانا آنها را با القاب و عناوین بسیارکه حاکی از کمال نفس بود در اشعار و نامه‌ها و خطبه‌ها یاد می کردند و سپس بدین مناسبت از بی مغزی این عناوین ، یاد می کند و ما را اندرز می‌دهد که بـه الفاظ شیرین متملّقان فریب نخوریم و در پی کسانی برویم که سخنشان مایهٔ قوّت نفس واحراز کمال‌می‌گردد وطالب را بدانگونه تمام‌عیارمی کندکه خود منبع حکمت ومطلوب می‌شود و باز اصطلاح « حامل » و « محمول » را که تعبیری از سالك مبتدی و واصل منتهی است تکرار می‌فرماید و داستان پیمبر را که نخست از جبرئیل وحی را فرامی‌گرفت و درشب معراج از او درگذشت ، مثال می‌آورد .

مسألهٔ حصول کمال براثر جهد ، به مسألهٔ جبر منتهی می‌شود و مولانا معتقد است که جبریان در نتیجهٔ کاهلی و ترك مجاهدت ، خویش را از نعمت کمال محروم می‌سازند ولی این جبری که نتیجه‌اش حرمان است همان « جَبْرِ مَذْموم » است نه « جَبْرِ مَحْمود » که پس‌ازمعامله ومجاهده ، حالت سالك می‌شود و او ارادهٔ خود را در ارادهٔ حق‌تعالیٰ فانی و مضمحلّ می‌یابد .

آنگاه جبریان را به‌تجدید ایمان‌دعوت می‌کند زیرا ایمانی که از سرِ هوای نفس باشد بنظر مولانا ایمان نیست و سپس روش جبریان را در تأویل آیات قرآن بمذاق خود، سخت انتقاد می‌نماید. این انتقاد گزنده و قاطع، بصورت تمثیلی است از مگسی خُرْدَك نگرش که میدان دیدش سخت تنگ بود و بر برگ کاهی نشسته بود وآنرا بر چمین گاو و خر می‌راند و خویش را ملّاح بحرآشنا و آن برگ کاه را کشتی و چمین را دریای پهناور فرض می‌کرد، مفاد این تمثیل چنین می‌شود که تأویل، تطبیق کلامی است مُبْهَم برمعلومات و سوابق ذهنیِ کسی که آن گفته را تأویل می‌کند و بنابراین، تأویل وفهم آن بستگی دارد بادرجهٔ دانش و وسعت نظر تأویل کننده که هرگز مفید کمال و دانش تازه‌ای نتواندبود و صاحب تأویل مانند کرم پیله بدَوْرِ افکار کهن و محدود خود می‌تند و قدمی فراتر نمی‌نهد، امّا همین مگس اگر بتأویل نگراید و درصدد باشد که ذهن خود را آمادهٔ فکر و اندیشهٔ نوآیین کند وخلاف معتقدات دیرین خویش را بپذیرد چون همای اوج گیر درآفاق معرفت، پر و بال می‌گشاید و چون معنی معتبر است نه صورت، آن مگس که چنین همّت دارد از جنس مگس نیست و روح وی نه درخور شکل و صورت است چنانکه آن خرگوش هم بمعنی خرگوش نبود هرچند که بدیدار خرگوش می‌نمود.

این‌تعبیر بمنزلهٔ تخلّصی است که شاعران در تغییراسلوب کلام از وصف و تغزّل بمدح و یا دیگر معانی بکار می‌برند زیرا بهمین مناسبت مولانا باز بسر رشته‌می‌رود و بوصف حالت شیر گرسنه وخشمین که برشعله‌های سوزان‌انتظار و زبانه‌های آتش غضب می‌غرّید، باز می‌پردازد.

شیر همچنان باخود سخن‌می‌گفت و ازخطای خویش که بگفتارفریفته شده و دید و تجربه را بازهلیده بود می‌نالید و اظهار ندامت می‌کرد که سخن نخجیران پوستی ازمغز تهی بود، لفظ پوست و مغز، مولانا را برآن می‌دارد که نظرش

را در بارهٔ سخن و صنایع ادبی بتعریض بیان کند بدینگونه :

پوست ، گفته‌های رنگ رنگ و آراسته بصنعت است که چون آرایشی که از باد برروی آب پدید می‌آید و در شعر به زره مانندش می‌کنند ، پایدار نمی‌ماند وازخلعت بقا و دوام‌عاری است ، لفظ ، پوستی‌است که بر روی معنی می‌کشند و یا لفظ ، نقش ونگار ، ومعنی مانند جان‌است ، بادام و پسته ونظائر آن اگر مغز دارد از شکستن و دور افکندن پوست ، حقیقت خود را نشان می‌دهد و پوست رها کردن برای‌آن ، زیانی ندارد ولی پسته وبادام بی مغز بپوستی عیب پوش ، نیازمند است همچنین‌سخن که از معنی بهره‌ور است بزیور و صنعت لفظی حاجت ندارد و صنعت سازی آنجا بکار می‌آید که گوینده را دست از معنی تهی‌است و می‌خواهد تا از راه صنعت و تکلّفات لفظی عیب سخن‌خویش را بپوشاند . محرّك اینگونه سخن ، هوای نفس و غرض فردی است و نتیجهٔ آن گمراهی شنونده و خواننده وضایع کردن عمر است و بدین‌سبب چون‌نقشی است که برآب زنند ، برخلاف کلام اولیا و مردان حقیقت‌بین که خدمتگزار انسانیّت‌اند و درگفتار خود مصلحت عام را منظور دارند و ازمصلحت‌فردی چشم می‌پوشند که چون منظورشان کلّی است مانند امور کلّی پایدار می‌ماند و نقش الٰهی است که دست روزگار آنرا نتواند سترد ، این نکته را مولانا بمثالی از بقای نام حضرت رسول اکرم (ص) و زوال نام امرا و ارباب قدرتِ ظاهری ، روشن می‌سازد زیرا بعقیدهٔ وی حقیقت محمّدی جامع همه مراتب کمال است .

خرگوش پس از درنگی دیرباز ، بسوی شیر می‌رود تا تدبیر و نقشهٔ خود را بکار بندد ، گفتیم که خرگوش نمودار خردمندی و هوشیاری است ، بدین مناسبت مولانا بوصف عقل متوجّه می‌شود ، عقل دریایی است بی کران که صورت آدمی برروی آن چون کاسهٔ حباب یا کاسهٔ معمولی بهرسو می‌دود و

تا از معرفت خالی است از دعوی پُراست و چون بکمال معرفت رسید وظرف استعدادش لبریز گشت بحکم « مَنْ عَرَفَ اللهَ کَلَّ لِسانُهُ » بدریای حیرت فرو می‌رود و زبـان از ادّعای معرفت می‌بندد ، نیز عقل پنهانست و عالم مانند موج که تعیّن آبست ، ظهور اوست ونسبتش بدریای عقل ازحیث مقدارچون نم است نسبت به یم ، خفاء عقل باقتضای بیکرانی اوست و از اینرو هرچه انسان می کوشد و وسیله می‌انگیزد تا او را بشناسد ، عقل جلوهٔ دیگر می کند و آن وسیله‌را که بناچار محدود بحدّی معیّن‌است از اعتبارمی‌اندازد و بدین‌سبب انسان‌از وجود عقل ،گاه غافل می‌شود و با آنکه‌آثار و افعال عقل را در درون و بیرون می‌نگرد ، در هستی وی حیران می‌ماند و او را نابوده می‌انگارد ، مانند حیرت زده‌ای که براسبی سوار است و اسب او را از سوئی بسوئی می‌برد و او پندارد که اسب خود را گم کرده است و از هرکسی نشان اسب را می‌پرسد . آنگاه مولانا می گوید که سبب خفاء عقل یا روح فرط پیدائی ونزدیکی اوست ، این نکته‌ای است که حاجت بتوضیح دارد از اینرو مسألهٔ روشنی و رنـگ را بمثال می‌آورد که تا نور نباشد رنگ یا دیده نمی‌شود یا وجود ندارد چنانکه در تاریکی شب رنگها بحسّ در نمی‌آید پس تاریکی شب دلیل ماست براینکه نور شرط دید یا بودِ رنگ است مثل اینکه غم بوسیلهٔ شادی و سرور بواسطهٔ غم پدیدمی‌آید بنابراین ، ما هرچیزرا بضدّ آن باز می‌شناسیم و چیزی که ضدّندارد بشناخت آن راه نمی‌بریم و خدا از داشتن ضدّ منزّه است بدین جهت بچشم درنمی‌آید و ادراك ما بکنه‌ذاتش نمی‌رسد . لیکن‌اگرچه معنی عالَم یا ذات حق از دید و ادراك ما در حجاب عزّت است هم او مبدأ و منشأ صورت و همه تعیّنات است ، این مطلبی است که حکما آنرا بعنوان « صدورکثیر از واحد » و « ربط حادث به قدیم » عنوان می‌کنند ، مولانا بجای آن بحثها و استدلالهای بی پر و پا ، این مطلب را بمثالی روشن می‌کند ، در تعبیر او ، صورت یا مادّه از

بی صورت یعنی مجرّد پدید می آید و مانند سخن (بمعنی صورت ذهنی یا خارجی کلام) از اندیشه و فکر می‌زاید ، فکر ، محسوس نیست ومکان آنرا ما نمی‌دانیم ولی‌همین فکر است که درمقام‌تنزّل بصورت سخن‌جلوه گرمی‌شود و ما ازلطافت سخن ونحوهٔ تجرّدآن ، پی توانیم برد که مبدأ آن نیز بصفت تجرّد موصوف است زیرا میان علّت و معلول باید مناسبت وجود داشته باشد ، این‌صورت که سخن است ازاندیشه می‌زاید و باز صورت کلامی‌را خواه ذهنی یا صَوْتی ، رها می کند و از راه گوش بمعدن اندیشه باز می گردد .

از اینجا مولانا ، نتیجه می گیرد که انسان نیز حقیقتی است سیّال که هر لحظه مرگی و رجعتی بحیات یا بحق دارد ، این نکته را باز بصورت کلّی‌تر ، از تجدّد اجزاء عالم تقریر می‌فرماید ، این عقیده یا ناظر است بمسألهٔ حرکت جوهری که بعضی از حکماء پیشین معتقد بوده‌اند و صدرالدّین شیرازی آنرا بکرسی نشانده است و یا عقیدهٔ اشعریان که جسم مرکّب از اعراض‌است و دائم در تغیّر و تبدّل است ، نظری که صوفیان آنرا به تعاقب احکام اسماء و صفات الٰهی از قهر و لطف وجلال وجمال توجیه کرده‌اند . جهان بنظرمولانا حقیقت ثابتی ندارد بلکه هرنَفَس نو می‌شود ، حیات وعمر نیز مانندآب جوی نو بنو می‌رسد ولی سرعت تبدّل بشدّتی است که ما آنرا مستمرّ و پایدار تصوّر می کنیم مانند شعلهٔ جوّاله و یا آتش‌گردان که نقطه است و از سرعت حرکتِ دست بشکل دائره در نظر متمثّل می‌گردد .

اکنون بنگرید که مولانا چگونه این مباحث دقیق را که با پیچ و خمهای بسیار و انواع تعقید و الفاظ غریب درکتب اهل حکمت و صوفیانی از قبیل ابن‌عربی و صدرالدّین قونوی و عبدالرزّاق کاشی ذکر می‌شود با کمال سادگی و روشنی و مانند مسائل عادی و پیش‌پا افتاده در بیان می‌آورد و ازمطلبی بمطلب دیگر منتقل می‌شود و مناسبت میان آنها را بدقّت تمام حفظ می کند چنانکه

گویی این‌نکته ها جزو غوامض علم قدیم نیست و میان آنها با همه دوری وجدانی ، پیوستگی طبیعی موجود بوده است .

شیر از تاب خشم و انتظار هردم برمی‌افروخت که خرگوش از دور پیدا شد وگستاخ‌وار و بی هیچ دهشت پیش‌می‌آمد بدان جهت که شکسته و متردّد وار حرکت کردن ، مُورِثِ سوء ظنّ است ، همینکه چشم شیر بر وی افتاد بعادت سرکشان و نیرومندان عتابی تلخ و درشت بر وی راند مشتمل بر براءت و تعظیم خود و بزه‌مند و خوار داشتن وی ، هم برآنگونه که آیین ارباب‌قدرت نسبت به زیردستان و ضعیفان است .

خرگوش گفت اگر خداوند ببخشاید عذری دارم که بازخواهم گفت ، شیر بازعتابی سخت تهدید آمیز و دهشت انگیز کرد ، خرگوش لابه وزاری آغاز کرد و از ضعف و ناتوانی خود و توانایی شیر سخن گفت از آن جنس سخن که خشم و تند خویی گردن فرازان را فرو می‌نشاند تا بدین فسون توانست دستوری یابد که عذر و بهانهٔ خود را در تأخیر بازگوید ، آنگاه عذرخود را بدینگونه تقریر کرد که او بوقت چاشت با خرگوشی فربه‌تر و زَفْت‌تر همراه بوده و شیر دیگر سرِ راه ، برآن هردو گرفته است ، این خرگوش گفته است که ما هردو متعلّق به‌شیر بزرگ وخداوند سترگ هستیم ،آن شیر برآشفته ونام این‌خدایگان را بزشتی یاد نموده و تهدید کرده است که خرگوشان و خداوندشان را از هم خواهددرید وآخر بدین‌راضی‌شده است که خرگوش کلان‌تر وفربه‌تررا بگِرَو نگه‌دارد واین‌خرگوش ، خبرسوی شیرقوی پنجه‌آورد و ازلقای هیبت‌آمیزش برخوردار گردد .

عذر خرگوش نیک موجّه و بیانش سخت مؤثّر افتاد ازآن جهت که شامل اموری بود که ارباب قدرت می‌پسندند ازقبیل فروتنی و چرب زبانی و شکستن خود در حدّ افراط و از دگرسو ، تجاوز بحدود و حقوق آنها ازطرف

شخص یااشخاصی که خودرا همسنگ و همپایهٔ ایشان فرض‌می کنند و درآن‌حدود و حقوق سهیم و برابر می‌شمارند ، و این گناهی است که خدا باسعهٔ حلم و سبق رحمت نیز نمی‌بخشاید و نمی آمرزد .

شیر نشان جا ومقام‌آن شیر دعوی‌دار را پرسید ، خرگوش در پیش‌افتاد و اورا تا بسر چاهی‌ژرف که‌درنظر گرفته‌بود رهبری کرد ، چون غلبهٔ خرگوش برشیری ، شگفت و غریب می‌نماید مولانا مثالی از موسی که فرعون را با سپاه گران دردریاافکند و پشهٔ ضعیفی‌که نمرودرا بیچاره کرد ، می‌آورد تا ازغرابت چیرگی ضعیفان برزورمندان بکاهد ، این جزء از قصّه که فریب خوردن از دشمن‌است بدان می کشد که مولانا درتحذیر ازمکر و دستان دشمن سخنی برسبیل نصیحت بگوید امّا علّت اینکه انسان فریب می‌خورد حکم قضا و قدر است که چون برسر نشست دیده‌ها را کور وگوشها را کر ، می‌سازد ، درین‌حالت ، چاره اِبْتِهال و پناه بردن بخداست که مستی غفلت برما نگمارد زیرا قهر حق حس را بَدَل می کند و عقل را از تصرّف معزول می‌دارد و این تبدیل حس همانست که از نوشیدن شراب و انواع مسکر عارض روح می‌گردد . در بیان تأثیر قضا و قدر بحکایتی از هُدهُد و زاغ تمسّک می‌جوید ، وصف سلیمان و دانستن زبان مرغان بوی فرصت می‌دهد تا در بارهٔ وحدت زبان بعنوان عاملی در یگانگی بشر باشارت سخن‌گوید ، بعقیدهٔ او همزبانی پایه‌ای در وحدت‌اجتماع بحساب نمی‌رود و آن ، زبان محرمی وهمدلی است که مردم را بیکدیگر پیوند می‌دهد ، محرمی اشتراك در عقیده و هدف وآمال وآرزوهاست ، درین‌صورت است که با وجوداختلاف‌زبان افراد بشر با یکدیگرهمدست و همداستان می‌شوند چنانکه با عدم محرمی وهمدلی برخلاف هم می‌ایستند و خون یکدیگر را می‌ریزند هرچند که بیک لغت و زبان حرف می‌زنند .

درضمن این قصّه ، از تأثیر قضا درکار آدم ابوالبشر سخن می‌رود ، آدم

نمودارحقیقت انسانی است که خدا اسما ونامهای هرچیز را بدوآموخت و پایان کار و آخر فعلیّت هرچیز براو مشهود بود و فرشتگان آسمان را ازین راز آگاهی بخشید ولی او بمحض اینکه حکم قضا اقتضا کرد در مورد نصّ و حکم صریح دوچار تردید شد و روی از نصّ برتافت و از خود قیاس انگیخت و گندم خورد تا از بهشتش بزمین فروانداختند وچون قضا پرده از پیش چشمش برگرفت با خود آمد و توبه و دعا آغاز کرد ، پس قضا مؤثّر است و چاره جز ابتهال و زاری نیست ، این نتیجه‌ای است که پیش ازین حکایت نیز مطرح شده بود .

وقتی بسر چاه رسیدند خرگوش پا پس کشید ، شیر گفت پس مرو و پای پیش نه ، خرگوش می‌گوید که از بیم ودهشت ، دست و پایم ازکار رفته است، اینک رنگ رویم را ببین که از ترس و وحشت درون خبر می‌دهد ، دلالت رنگ برترس که حالتی باطن است مناسبتی پیش می‌آرد که مولانا از ارتباط اعمال و عوارض خارجی با احوال و انفعالات درونی بحث کند (این مطلب در داستان شاه و کنیزک گذشت) . سپس از زبان خرگوش مثالهای بسیار از تأثّر و انفعال عناصر و اجزاء ارضی و افلاک و اجرام سماوی بهم می‌پیوندد و نتیجه می‌گیرد که هرگاه کلیّات و چهار عنصر از انفعال مصون نباشند اجزای جهان بطریق اولیٰ مصونیّت ندارند بخصوص جزوی مانند جانوران که از اضداد (چهار عنصر ، چهارخلط) ترکیب شده و وجودش حاصل آشتی و سازگاری ضدّهاست که بفرمان خدا چند روزی باهم خوش برآمده‌اند .

شیر می‌گوید بحث در کلیّات بکار نمی‌آید ، دلیل ترس خود را بازگوی، خرگوش می‌گوید که آن شیر دعوی‌دار درین چاه ، جای امن ومسکنی دوراز آفت دارد ، دراینجا مولانا باختصار از فوائد عزلت و تنها نشینی سخن می‌گوید وزآن پس بسر قصّه می‌رود .

شیر بخواهش و برای آرامش خاطرخرگوش ، او را دربرگرفت و بسر چاه شتافت ، عکس‌وی و خرگوش درچاه نمودارگشت و او بقصدکینه‌توزی خرگوش را یله کرد و در چاه جست و در دَم هلاك شد .

اینست پایان ستمگری که سرانجام نصیب ظالمان می‌شود و بهمین‌جهت ، دانایان ظلم را به چاه تاریک مانند کرده‌اند وزآن پس مولانا ستمگران را پند می‌دهدکه چاه باندازه کَنند و نه‌پندارندکه مظلومان بی پناه هستند زیرا خدا،یار مظلومان است .

نتیجهٔ دیگرآنست که هرکه بدی درمردم می‌بیند آن بد دیدن ، انعکاس بدی و نقص‌خود اوست بدان جهت که کیفیّات واحوال هر مُدْرِکی در نحوهٔ ادراکش مؤثّر است و اختلاف نظر درخوبی و بدی اشیا واشخاص از این‌نقطه سرچشمه می‌گیرد مثل‌آنکه شیر عکس خود را دشمن پنداشت و جان در سر این پنداشت کرد ، این نکته را بحدیث « اَلْمُؤْمِنُ مِرآةُ اَلْمُؤْمِنِ » تأیید می‌کند و باز ازحدیث دیگرکه حاکی است از اینکه مؤمن بنورحق ناظراست میان این دونظر : نظر به نورالله ونظر به نارالله ـ فرق می‌گذارد و از خدا می‌ـخواهدکه نظر ناری را به نظر نوری مبدّل سازد .

خرگوش از چنگال‌شیر رها شد و رَقْصان رَقْصان و چرخ زنان بسوی نخجیران شتافت ، این‌رقصیدن و چرخ زدن از سرور و انبساط درون منبعث بود و از روی تکلّف و ساختگی نبود همچنانکه درختان در فصل بهار ، از سردی زمستان و پوشش‌مرگ آفرین برف ، رهایی می‌یابند و در پرتو خورشید، گرم می‌شوند و قوّت نما و بالیدن در عروق آنها جنبش می‌پذیرد ، برگها و جوانه‌ها پوست درشت را برخود می‌شکافند و رقص‌کنان از زیر پوست بیرون می‌جهند ومی‌بالند وقد، می‌فرازند ، این‌از تأثیرطبیعت‌است وخود نمایی وتکلّف نیست ، صوفیان نیزچون براثروارد قلبی یاشهود معشوق غیبی یاسماع‌روح‌انگیز

بوجد می‌آیند و ازحالت ، لبریزمی‌شوند ، خرقه برتن‌می‌شکافند وگریبان می‌درند و بیخودانه فریاد می‌کنند و مستانه در خروش می‌آیند و برقص و پای بازی برمی‌خیزند و دست استغنا وآستین بی نیازی برجهان و جهانیان می‌افشانند ، ایشان درآن حالت ، مقهور تصرّف وارد غیبی و یا شهود عینی هستند وکاری نه باختیار و یا از سر ناموس و تکلّف می‌کنند تا منکران برایشان زبان طعن و اعتراض بگشایند و مست بیخویش‌را با هشیارخودبین بیک ترازو برسنجند .

ظاهراً طرح این موضوع برای دفاع از آیین سماع و رقص‌درویشان و یا شخص مولانا و یاران‌گزین اوست که خشک مغزان ظاهر بین و بندیان رسوم و عادات ، آن را خلاف سنّت و طریق سلف می‌شمرده‌اند و براصحاب وجد و مولانا بآشکار و پنهان خرده‌گرفته و طعن می‌کرده‌اند .

باز مولانا بقصّه باز می‌آید و از حیلت خرگوش و بچاه افتادن شیر سخنی می‌گوید وسرکشان و فریفتگان القاب‌رنگین را که باضعف اخلاق و پستی‌فکر بدان عناوین گول گیر سرخوش اند ، انتقادی بلیغ می‌فرماید .

خرگوش‌بسوی نخجیران رفت وازهلاك شیرمژده داد ، نخجیران‌بگردش پرّه زدند و بستایش او زبان برگشادند و طرز هلاك شیر و موجب آن را باز پرسیدند ، خرگوش دل‌آگاه که نظر بر مجاری قدرت و تأیید خدا داشت و بدانش خود فریفته نبود ، گفت من هیچ نبودم و این اثر تأیید الٰهی بود که خرگوشی با همه خردی‌وناتوانی ، شیری ستبر بازو ونیرومند را بخاك هلاك‌نشاند ولی این تأیید هم به دَوْر و نوبت است و هیچ‌یک از قدرتهای مادّی و معنوی بدین سبب جاوید نیست ، چنانکه خواجه حافظ می‌گوید :

در بزم دور یک دو قدح درکش و برو

یعنی طمع مدار وصال دوام را

بعقیدهٔ مولانا تنها نام و آوازهٔ انبیاست که جاوید می‌ماند و بنابراین

قدرتهای ظاهری درخور تعلّق و آویزش خاطر نیست و ازآن باید گذشت تا ملک جاوید بدست آید.

ترک ملک ظاهر مبتنی‌است برخلاف نفس، و میوهٔ مجاهدت و ریاضت است بدین‌مناسبت ونیزبمناسبت پیروزی‌خرگوش‌مولانا در بارهٔ «جِهادِ اَصْغَر» و پیکار بادشمنان بیرونی و «جِهادِ اَکْبَر» که نبرد انسان باخود وخودی‌است است، بحث می کند، نفس را با دوزخ یکی می‌شمارد و در روایات آمده است که دوزخ بهیچ‌چیز سیر نمی‌شود و هَلْ مِنْ مَزید می‌زند تا خدای قدم رحمت درآن فرو می‌هلد و درآن هنگام‌است که دوزخ شعله‌ور تشنه کام ومردم اوبار آرام می‌گیرد و آتش آز و حرص بحرآشام وی فرو می‌نشیند ومی‌فسرد، نفس را نیز بنورخدا ودستگیری پیرمی‌توان تهذیب کرد وگرنه کاری بس‌دشواراست زیرا کُشتن‌نفس، نوعی‌ازخودکشتن‌است که سالک بمیل و رغبت خود، بدان تن نمی‌دهد و مانند خصم‌کشتن نیست که از روی رغبت و میل انجام می‌پذیرد و از اینرو نتیجه می‌گیرد که دلیر و شجاع حقیقی کسی است که نفس خود را پاک و بی آلایش ومطیع ومنقاد سازد وگرنه کشتن دشمنان و پیروزی در نبرد بیرونی کاری سهل است. این مطلب بمنزلهٔ زمینه‌سازی و تمهید مقدّمه است برای طرح حکایت عمر و رسول قیصر.

لغات و تعبیرات

نخجیر ، فِعْل ، حَذَر ، توکّل ، خرسندی ، حضرت ، طمعِ خام ، اشارت ، آخراندیشی ، حامِل ، محمول ، شُکْر، شاخ‌افشان ، مرغ بی هنگام ، بینی‌زدن ، شَنار ، سبب‌کاشتن ، قرن ، اَژْدَرْها ، اقلال ، زاد ، سراعَدْل ، اَیْ ، مرغ گردونی ، قماش ، نقده ، دنیا ، حَمول ، پشتی ، بیعت ، بی جگر ، برون شو ، نظر ، مُعْجِب ، حلوا ، ناموس، دَرْشکَست ، یوزبند ، عِلْمِ بلند ، سگ اصحاب ، نفور ، لامکان ، زدن بر چیزی ،گوشِ خر، روبه بازی ، خاتم سلیمان ،کوب ، خارخار ، سَرْ پوشیده، غَلَط افکن ، بسته ، نارَسان ، دَمْدَمه ، ازخر فکندن ، سُسْت ریش ، ریگ ، لَوْحِ مَحْفوظ ، شکر و صبر ، لاغ ، بُراق ، برنشستن ، حامل‌دین، قابلِ فرمان ، مقبول ، فرمان رساندن ، ایمان ، تأویل ، حرفِ بکر ، ذکر ، سَنی ، عَمَد ، چمین ، همچندین ، عِبْرت ، نقشِ آب ، بَوْش ، بارنامه ، عقل ، عِذاب ، جواد ، فور ، روپوش ، سُها ، معنی ، شکسته آمدن ، مرغ بی‌وقت ، عذر احمق ، زکاتِ جاه ، برجایِ او ، جامهٔ کسی را ببالای او بریدن ، خواجه تاش ، قُرْبان ، کیش ، قلاووز ، اینْت ، آب زیرکاه ، جمعِ ثقیل ، مُحابا ، درزِسر ، اِبْتِهال ، گز ، صَنْدَل ، سراپَرده ، چیک چیک، پیوندی ، ایما ، سجلّ ، ترجمان ، کافِ ران ، تعبیه ، علّم‌الاسما بگ ،کاهَل ، سیما ، جَرَس ،کلیّات، چارطاق ، مرده ریگ ، وبا ، عفِن، همشیره ، غدیر، بروت ، حضیض ، میانه ، اوج، منبسط ، خلوت ، سوزیده ، آتشی ، پُشت ، خصم ، نُبی ، طیراً ابابیل ، طلب ، شَطْأه ، ذوالعطا ، ماندن ، حَلْقه کردن ، صحراییان ، دست بردن ، آب در جوی کسی راندن ، دَوْر ، نوبت ، اهل‌ظنّ

و دید ، ملوك باقی ، خصمِ برون ، هفت‌دریا ، کُنْ فکان ، کمان کسی یا چیزی را کشیدن ، راست شدن و استقامت ، پیکارِ برون ، پیکار درون ، لاف ، کوهِ قاف .

مباحث کلّی : نفس ، نفس بدترین دشمن است ، حَذَر و قَدَر ، طرح مسألهٔ توکل ّ و جهد و کسب و اختلاف نظر در ترجیح آن دو ، بر یکدیگر ، تفاوت درجهٔ سالک و واصل که اوّلین حامل و دوّمین محمول است ، انتقاد از مذهب جبریان و اشاره بجبر محمود و مذموم ، فایدهٔ عمل و ریاضت ، پرورش روح و عقل است ، معنی دنیا و اینکه داشتن مال و اسباب منافی توکّل نیست ، مداوا و معالجه با توکّل منافات ندارد ، ارزش انسان بشکل و جثّه نیست بلکه بهوش و خرد وکفایت اوست ، علم مایهٔ تسلّط آدمی برجانوران‌است ، خواطر و وساوس وتأثیرآنها دردل : هرخاطری مسبوق است بعلل و اسباب مختلف ، مشورت وکتمان سِرّ ، انتقاد از حکّام و امرایی که بالفاظ شیرین و القاب فریفته می‌شوند ، درجهٔ واصل و فراغت وی از تعلّم و ریاضت ، نقد عقیدهٔ جبریان و اینکه این عقیده مخالف شکر و صبر است و نتیجهٔ آن بازماندن ازکمال است ، آثار تلقین بنفس ، فوائد جهد وکوشش ، ایمان جز با قمع هویٰ متحقّق نمی‌شود ، انتقاد از تأویل قرآن برهوای نفس ، اختلاف مردم درنوع مُدْرَکات بحسب قوّت وضعف نیروی درّاکه ، مقایسهٔ معنی و لفظ و اینکه معنی نیک به آرایش و صنعت حاجت ندارد ، قدرت معنوی پاینده و قدرت ظاهری ناپایدار است ، عقل و یا ذات خدا غرقه‌گاه ادراك است ، تمثیل جان بمرکب و تن بسوار ، حق یا روح از شدّت قرب و ظهور مخفی است ، نور شرط دیدن رنگ است ، نور باطن و معرفت انعکاس علم و انوار الٰهی است ، هرچیز بضدّ خود شناخته می‌شود ، خدا ضدّ ندارد بدین جهت معرفتش بتمام وکمال حاصل نمی‌شود ، صورت از معنی می‌زاید و هم بدان باز می‌گردد ، مرگ و زندگی متعاقب است ، جهان‌حقیقی

است سیّال و هرلحظه نو می‌شود ، زنـدگی و حیاة نیز دائم در تغیّر است ولی بسبب سرعت تغیّرمستمرّ وثابت بنظرمی‌رسد ، تأثیرقضا وقدر در اعمال‌انسان ، وحدت زبان پایهٔ اجتماع نیست ، آدم و دانستن اسماء ، خطای آدم بحکم قضا بود ، سبب سجود فرشتگان آدم را ، نَهْی تحریم و نهی تنزیه ، دلالت احوال ظاهری براحوال باطنی ، تأثیر قضا در اجزاء ارضی و سماوی ، زندگی ،آشتی اضداد است ، جهان فانی است زیرا متغیّر و محدود است ، ترجیح خلوت بر صحبت ، ظلم بظالم برمی‌گردد ، بد دیدن از بد بودن است، تأثیر مختصّات مدرك درنحوهٔ ادراك ، طلب بنده ، دادهٔ حق‌وموهبت‌است ، رقص‌صوفیان واسباب آن ، قـدرت وکامیابی متناوب است و اعتماد را نشاید ، دوام قدرت باطنی ، بحث در بارهٔ جهاد با نفس و مخالفت هویٰ و علل دشواری‌آن ، دوزخ تجسّم احوال نفس است ، غلبه برنفس جز بعنایت حق ممکن نیست .

شرح ابیات :

طایفهٔ نحچیر دَر وادیِ خوش   بودشان از شیردایم کَش‌مکَش

ب ۹۰۰

نخچیر : حیوان که آنرا شکار کنند ، شکار کوهی خاصه بـُز .

وادی : گذرگاه سیل وآب میان دو کوه و یا دو تل و تپـّه ، رودخانه .

کَش ْمـَکَش : ترکیبی است از صیغهٔ امر و نهی از مصدر کشیدن که معنی آن امر و نهـی پیاپی و مختلف و نیز خصومت است .

من هلاكِ فِعْل ومکرِ مردُمم   من گَـزیدهٔ زخمِ ماروکـَزْدُمم

ب ۹۰۵

فِعْل : مجازاً ، مکر و حیله :

گنجیست درین خانه که در کون نگنجد

این خانه و این خواجه همه فعل و بهانه ست

دیوان ، ب ۳۵۹۱

کو آن فضولیهای تو کو آن ملولیهای تو

کوآن نغولیهای تو در مکر و فعل ای ذوفنون

همان مأخذ ، ب ۱۸۷۱۸

بجز از باطن عاشق بـود آن باطل عاشق

کـه ورای دل عاشق همه فعلست و دغایی

همان مأخذ ، ب ۳۰۰۰۹

مردمِ نَفْس از درونم در کمین   ازهمه مـَرْدُم بتـَردرمکروکین

ب ۹۰۶

اشاره است بحدیث: اَعْدیٰ عَدُوِّکَ نَفْسُکَ الَّتی بَیْنَ جَنْبَیْکَ. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۹.

و در توجیه آن می‌توان گفت که نَفْس، منبع و مصدر هویٰ و آرزوهاست و هر که گول می‌خورد از راه خوف و طمع گول می‌خورد و تا وسوسه و تدبیر فریبکاران باداعی بیم و امید موافق نیفتد انسان تسلیم فریب و حیله نمی‌شود و هرگاه کسی بتواند دست بر نقطهٔ ضعف آدمی که ظهور خوف و طمع اوست بگذارد بی گمان راه فریب‌دادنش را بدست آورده است پس هوای نفس است که انسان را در دام حیله و فریب دیگران گرفتار می کند. می‌توانیم بگوییم که نفس در اصطلاح صوفیان مرکزاخلاق ذمیمه و زشت است و زیانی که انسان از خلق بد خود می‌برد بسیار بیشتر است از زیانهایی که مردم بدو می‌رسانند بخصوص که آدمی ممکن است که نسبت بگفتار و کرداردیگران طریق احتیاط و حزم پیش گیرد درصورتی که این حالت برای احوال درونی و محرّکات داخلی خود او کمتر دست می‌دهد ولی توجیه نخستین در این مورد مناسب‌تر است.

قول پیغامبر بجان و دل گزید گوشِ من لایُلْدَغُ الْمُؤْمِن شنید

ب ۹۰۷

اشاره است بحدیث: لایُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ واحِدٍ مَرَّتَیْنِ. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۹. یعنی مؤمن اهل تجربه و آزمایش است و از چیزی که زیان دید دوباره مرتکب آن نمی‌شود و دیگر بار فریب نمی‌خورد و این‌مطلب را درصورت مثل بیان فرموده است که مؤمن اگر انگشت در سوراخی کرد وجانوری انگشتش را گزید دفعهٔ دیگر انگشت در سوراخ نمی کند. مقصود مولانا نیز افادهٔ همین نکته است.

جمله گفتند ای حکیم باخبر اَلْحَذَرُ دَعْ لَیْسَ یُغْنی عَنْ قَدَرْ

ب ۹۰۸

مأخوذ است از حدیث ذیل : لَنْ یَنْفَعَ حَذَرٌ مِنْ قَدَرٍ وَلٰکِنَّ الدُّعاءَ یَنْفَعُ مِمّا نَزَلَ وَمِمّا لَمْ یَنْزِلْ فَعَلَیْکُمْ بِالدُّعاءِ عِبادَ اللهِ احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰ ـ ۹ .

درحذرشوریدنِ شور وشَرست   رَوْ تَوَکُّل کن توکُّل بهترست

ب ۹۰۹

حَذَر : ترس وخودداری از وقوع در محلّ خطر و تهیّه و استعمال وسائلی که برای دفع خطر ضرورت دارد .

تَوَکُّل : واگذاشتن کار بوکیل واصطلاحاً، واگذاشتن اموراست بخدای تعالیٰ و تسلیم نسبت باحکام الٰهی . توکّل در نزد صوفیّه یکی از مقامات بسیار شریف و بلند است و مبتنی است برتوحید افعالی بدین معنی که چون سالک تصرّف و قدرت حق را در عالم امکان ببیند و همهٔ وسائل و اسباب را مسخّر امر وفرمان حق یابد ، این شهود که ممکن است آنرا «شهود تصرّف وقدرت حق» بنامیم هرگاه با وثوق واطمینان بحکمت ورحمت حق نسبت بتمام موجودات توأم شود ازآن حالت ، اعتمادی درقلب نسبت بخدای تعالی و بی اعتنایی نسبت باسباب و وسائل پدید می آید که سالک در نتیجهٔ آن بتمام همّت، امور خود را بعنایت حق باز می گذارد و وثوق او بتأثیراسباب زایل می گردد ، این حالت را صوفیان توکّل می گویند بدان مناسبت که گویی سالک حق تعالیٰ را وکیل خود ساخته و مانند مُوَکِّلی که دعاوی خود را بوکیل باز می گذارد دست ازتصرّف کشیده است ، حدوث چنین حالتی درقلب نزد محقّقان صوفیّه مخالف کسب و عمل نیست زیرا عدم اعتماد براسباب و وثوق بخدا ، ترک اسباب را معنی و نتیجه نمی دهد بلکه انسان هرگاه اسباب را موجب رسیدن بمقصود نداند و معتقد باشد که کارها بدست خداوندی است حکیم و مهربان که برمصلحت از خود او واقف تراست درین صورت اگر گاهی هم بمقصود نرسد زیاده غمگین نمی شود

و بحرمان و بدبختی خود اعتقاد جازم حاصل نمی کند و پای از کسب و طلب در نمی کشد پس توکّل بدین معنی محرّض بر کار و کوشش نیز تواند بود .

مولانا نیز برهمین عقیده است و توکّل را منافی سعی و عمل نمی‌داند زیرا ترك اسباب و بیکار نشستن بامید اینکه خدای تعالیٰ بدون سعی و عمل فی‌المثل تشنه‌را سیراب کند و بدون‌جویدن غذا گرسنه‌را سیری بخشد و بی‌کاشتن ، گندم برویاند جهل محض است و در شرع جایز نیست و ما می‌دانیم که توکّل یکی‌از اسباب قرب بحق‌تعالیٰ است و هرگز عمل سفیهانه موجب تقرّب نتواند شد و بنابراین ، مقصود ازتوکّل بناچار باید اعتماد برخدا وعدم‌اعتماد براسباب باشد نه ترك سعی‌وکوشش‌و یاترك استقصاء دراسباب وحرص‌نورزیدن و بحیله‌های حریصانه درطلب معاش توسّل‌نجستن است نه آنکه از روی نادانی و بی خبری در خانه بنشینند و در برخود ببندند و منتظر باشند که روزی از روزن خانه بدرون ریزند و آسایشی بدون رنج ، برخلاف سنّت الٰهی حاصل کنند و نظر بهمین معنی غزّالی اسباب را بسه قسمت کرده است یکی مقطوع و متیقّن مانند نان خوردن و سیرشدن و تخم کاشتن و خرمن برداشتن ودوم مظنون مانند بی زاد و توشه در راههای معمول رفتن که ممکن است بتصادف قوتی حاصل شود آن هم برای کسی که طاقت گرسنگی دارد و تمرین برجوع کرده باشد و بنابراین ، هرگاه کسی در راه غیر معمول و بیابانی برود که‌آب وگیاه ندارد آن عمل را ناروا داشته‌اند و سوم اسباب موهوم که انسان بحصول نتیجه از آنها وثوق و اطمینان نداشته باشد و این سوم مشمول استقصا و حرص است و در این مورد ترك سبب برتوسّل بسبب ، ترجیح دارد .

لیکن برخی‌ازصوفیان و پارساروشان وزهّاد ، توکّل‌را بمعنی ترك‌اسباب و صرف نظر از کسب وکار پنداشته‌اند چندانکه مثلا هنگام بیماری دواخوردن ومراجعه بطبیب را مخالف توکّل می‌دیده‌اند ودرین باره ایشان را اقوال‌شگفت

وحکایات ظریفست که در احیاء العلوم وتلبیس ابلیس توان دید . درین داستان مولانا شیر را که در دلیری و شهامت و ثبات قدم مثل است ، نمایندهٔ عقیدهٔ نخستین ونخجیران را که نمونهٔ ضعف وسستی هستند نمایندهٔ عقیدهٔ دوم قرارداده است . برای آگاهی ازاختلاف نظر صوفیّه در بارهٔ توکّل ، جع : اللّمع ، طبع لیدن ، ص ۵۳ ـ ۵۱ ، رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر، ص ۸۰ ـ ۷۵ ، قوت القلوب ، چاپ مصر، ج ۳ ، ص ۵۶ ـ ۳ ، شرح منازل السائرین ، چاپ ایران ، ص ۷۷ ـ ۷٤ ، احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ٤ ، ص ۲۰۸ ـ ۱۷۲ ، فتوحات مکیّه ، چاپ مصر، ج ۲ ، ص ۲٦٤ ، تلبیس ابلیس ، چاپ مصر ، ص ۲۸۸ ـ ۲۷۸ .

و بی گمان مقصود مولانا از « حذر » احتیاط شدیدی است که بجبن و بدبینی منتهی گردد زیرا چنین حالتی شور و شر می‌انگیزد وناراحتی و اضطراب و نگرانی ببار می‌آورد و برای چنین کسی توکّل ضرور است مگر بدین سبب بتواند خودرا از بد بینی و بدگمانی آسوده دارد وگرنه حذر بمعنی صحیح وآماده کردن اسباب دفع مکروه وخطر، امری خردمندانه ومطابق سنّت پیغمبراست درکندن خندق وسلاح پوشیدن بوقت پیکار وفرستادن جاسوسان برای اطّلاع براخبار دشمنان ومداوا کردن بهنگام ظهورمرض وامثال آنها که در احیاءالعلوم و تلبیس ابلیس و سیرهٔ نبوی شواهد آن ، نقل شده است .

مرده باید بود پیش حکم ِ حق　　　　تا نیاید زخم از رَبُّ الْفَلَق

ب ۹۱۱

مُرْده بودن : مجازاً تسلیم و ترک تصرّف .

رَبُّ الْفَلَق : خداوند سپیدهٔ صبح، بکنایت ، خدای تعالیٰ بلحاظ آنکه ظلمت شب را بفروغ صبح بازمی‌شکافد . سهل بن عبدالله می گوید اَوّلُ مَقامٍ فی التَّوَکُّلِ اَنْ یَکونَ الْعَبْدُ بَیْنَ یَدَیِ الله کَالْمَیِّتِ بَیْنَ یَدَیِ

الغاسِلِ یُقَلِّبُهُ کَیْفَ شاءَ لایَکونُ لَهُ حَرَکَةٌ ولا تَدْبیرٌ . رسالهٔ قشیریّه ص ۷٦ .

گفت آری گر توکّل رهبرست این سبب هم سُنّتِ پیغمبرست

ب ۹۱۲

چنانکه گفتیم توکّل حالتی است قلبی و سعی وعمل عبارت است از حرکات خارجی و بنابراین ، میان کارو کوشش و توکّل منافاتی وجود ندارد و ممکن است کـه بنده با وجود اعتماد بخدا و عدم وثوق باسباب بنحو مستقلّ بکوشد وکارکند بدین مناسبت صوفیان می‌گویند توکّل حال پیغمبر (ص) و سعی وعمل سنّت اوست و از ابن‌سالم بصری شاگرد سهل‌بن عبدالله تستری و ازصوفیان بنام (متوفّیٰ ۲۹۷) نقل‌می‌کنند که : التَوَکُّلُ حالُ رَسولِ اللهِ (ص) وَالْکَسْبُ سُنَّةُ رَسولِ اللهِ (ص) تلبیس ابلیس ، چاپ مصر ، ص۲۸۱ . و نظیرآن گفتهٔ سهل‌بن‌عبدالله است : مَنْ طَعَنَ فی الْاِکْتِساب فقد طَعَنَ علی السُّنَةِ ومَنْ طَعَنَ عَلَی التَّوَکُّلِ فَقَدْ طَعَنَ عَلَی الْایمانِ . تلبیس ابلیس ، چاپ مصر ، ص ۲۷۸ .

گفت پیغمبر بآوازِ بلند با تَوَکُّل زانوی اُشْتُر ببَند

ب ۹۱۳

در روایت است که عربی بحضور پیغمبر آمد و شتر خویش را یله کرده بود حضرت‌رسول (ص) پرسید که شترت‌را کجا گذاشتی گفت آنرارها بازگذاشتم و برخدا توکُّل کردم، فرمود : اِعْقِلْها وَتَوَکَّلْ . (پایش‌را ببند و برخدا توکُّل کن) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰ ، تلبیس ابلیس ، چاپ مصر ، ص ۲۷۹ .

رَمْزِ اَلْکاسِب حَبیبُ الله شنو از تَوَکُّل در سبب کاهل مشو

ب ۹۱٤

الْکاسِبُ حَبیبُ اللهِ : حدیث است بگفتهٔ یوسف بن احمد مولوی و مثلست مطابق شرح بحرالعلوم و ظاهراً همین قول اخیر درست تراست و اگر حدیث باشد بنده هنوز مأخذ آنرا نیافته‌ام .

قوم گفتندش که کسب از ضعفِ خَلْق   لقمهٔ تزویر دان برقدرِ حلق

ب ٩١٥

آن دسته از صوفیّه که توکّل را ترك کسب شمرده‌اند می‌گویند که خدا ضامن رزق است بموجب آیهٔ شریفه : وَمَنْ یَتَّقِ اللهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَیَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لایَحْتَسِبُ وَمَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ . (الطلاق ، آیهٔ ٢ ، ٣) و حدیث : لَوْ تَوَکَّلْتُمْ عَلَی اللهِ حَقَّ تَوَکُّلِهِ لَرَزَقَکُمْ کَما یَرْزُقُ الطَّیْرَ تَغْدو خِماصاً وَتَروحُ بِطاناً . (احیاءالعلوم، طبع مصر، ج ٤ ، ص ٢٦٠) ولی توکّل مبتنی است برقوّت یقین و وثوق بضمانت حق تعالیٰ وکسب برای کسی است که از قوّت یقین برخوردار نباشد اَلتَّوَکُّلُ مَقامٌ مَفْهومٌ وَلٰکِن یَسْتَدْعی قُوَّةَ الْقَلْبِ وَقُوَّةَ الْیَقین. (احیاءالعلوم ، ج ٤ ، ص ٢٦٣) مولانا درین بیت بعقیدهٔ این دسته اشاره فرموده است .

حیله کرد انسان وحیله‌ش دام بود   آنکه جان پنداشت خون‌آشام بود

دَرْ بِبَست و دشمن اندرخانه بود   حیلهٔ فرعون زین افسانه بود

صدهزاران طفل کُشت آن کینه‌کَش   وآنکه او می‌جُست اندر خانه‌اش

ب ٦٢٠ - ٦١٨

ناظر است بمضمون آیهٔ شریفه : اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِی الْاَرْضِ وَجَعَلَ اَهْلَها شِیَعاً یَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ یُذَبِّحُ اَبْناءَهُمْ وَیَسْتَحْیی نِساءَهُمْ اِنَّهُ کانَ مِنَ الْمُفْسِدینَ ، فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِیَکونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً . (القصص ، آیهٔ ٤ ؛ ٨) ومفسّرین گفته‌اند

که منجّمان بفرعون گفته بودند که پادشاهی او بردست یکی از بنی اسرائیل برباد خواهد رفت و او بدین سبب هر طفل از بنی اسرائیل که متولّد می‌شد، سر می‌برید و چون موسی متولّد گشت مادرش او را در صندوقی نهاد و در نیل انداخت، کنیزکان آسیه زن فرعون آن صندوق را برگرفتند و آسیه او را بفرزندی پذیرفت و موسی درخانهٔ فرعون پرورش یافت. برای تفصیل بیشتر، رجوع: قصص الانبیاء، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۵۵ - ۱۵۱. مولانا این قصّه را با تفصیل و بسط تمام دردفترسوم، ب ۸۴۰ ببعد بنظم آورده‌است.

دیدهٔ ما چون بسی علّت دروست   رَو فنا کن دید خود دَرْ دیدِ دوست

دیدِ ما را دیدِ او نِعْمَ الْعِوَض   یابی اندر دیدِ او کُلِّ غَرَض

ب ۶۲۱، ۶۲۲

بسیار اتّفاق می‌افتد که انسان امری را وسیلهٔ آسایش و رفاه و فزونی مال و جاه می‌پندارد و ده اسبه در پی آن می‌تازد وهمان امر، عاقبت، وی را درتنگی معیشت وذلّت می‌افکند وآدمی آنگاه براشتباه خود وقوف می‌یابد و بسیاراتّفاق می‌افتد که انسان بخیال خود کسی را مخالف و دشمن خویش فرض می‌کند و ازطرف اوتوقّع ضرر و زحمت می‌برد ولی برخلاف این تصوّر، از اوفایده می‌بیند مثل اینکه گاهی هم برعکس تصوّر خود از دوستان ضرر و زیان بی شمار بدو می‌رسد و این نمونه وامثال آن که در زندگی هریک ازما ممکن است زیاد، روی داده باشد شاهد است براینکه انسان در تدبیر خود همیشه راه صواب نمی‌رود چنانکه در ابیات پیشین مولانا این نکته را بصراحت بیان فرموده است، بنابراین آن عدّه از صوفیّه که توکّل را ترك تدبیر و سعی و طلب شمرده‌اند معتقد شده‌اند که دست از تدبیر و طلب کشیده باید داشت و امور را بخدا باز باید گذاشت زیرا او بمقتضای حکمت و رحمت عام و شامل خود آنچه را که خیر ماست بما می‌رساند و چون احاطه برجزئیّات برای بشر مقدور نیست و بهمین

دلیل اشتباه می کند پس همان بهتر که تسلیم حکم الٰهی باشد و بآنچه علم و ارادهٔ حق برای اوخواسته است رضا دهد و بی جهت نقشه نکشد وحیله وچاره گری بکار نبرد .

طفل تا گیرا و تا پویا نبود مَرْکَبَش جزگردنِ بابا نبود
چون فُضولی گشت ودست وپا نمود در عَنا افتاد و در کور و کبود

ب ۶۲۳ ، ۶۲۴

مثالی است از حال طفل که بهنگام کودکی چون خود نمی‌تواند راه برود مادر و پدر اورا بردوش می گیرند و با خود می برند و برین قیاس کسی که دست از تدبیر بکشد وتسلیم تصرّف حق شود از رنج عمل وکسب می‌آساید . این‌مثال را غزّالی در احیاءالعلوم (ج ٤ ، ص ۲۶۶) بتفصیل بیشتر و نزدیک بگفتهٔ مولانا ذکر کرده است .

جانهای خلق پیش از دست و پا می پَریدند از وفا اندر صفا
چون بامر اِهْبِطوا بندی شدند حَبْسِ خشم‌وحرص‌وخُرسَندی‌شدند

ب ۶۲۵ ، ۶۲۶

اِهْبِطوا : اشاره است به آیهٔ شریفه : وَقُلْنَا اهْبِطوا بَعْضُکُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ . (البقرة آیهٔ ۳۶ ، نیز ۳۸)

خُرْسَندی : قناعت و اکتفاء بموجود .

مثال دیگر است برای ترجیح توکّل بمعنی ترك اسباب برسعی وعمل بدینگونه که ارواح قبل‌ازتعلّق ببدن مجرّد بودند و بستهٔ احکام صورت نبودند و رزق معرفت از خزانهٔ حق می‌خوردند و درآنجا کسب وعملی وجود نداشت وچون ببدن‌تعلّق پذیرفتند درکسب وکار افتادند وحرص وقناعت که ازلوازم وجود حسّی‌است برآنها عارض‌گشت ، همچنین سالك هرگاه حرص و سائر لوازم بدن را مغلوب سازد مانند روحهای پاك ازکار وکوشش می‌آساید و از

خزانهٔ غیب می‌خورد و می‌پوشد .

ما عِیالِ حَضْرتیم و شیر خواه — گفت اَلْخَلْقُ عِیالٌ لِلاِله

ب ۶۲۷

حَضْرَت : پیشگاه ، مرتبهٔ ذات حق ، درتعبیرات مولانا ، جع : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات دیوان کبیر ، انتشارات دانشگاه طهران ، در ذیل : حضرت .

اشاره است بحدیث : اَلْخَلْقُ کُلُّهُمْ عِیالُ اللهِ فاَحَبُّهُمْ اِلَی اللهِ اَنْفَعُهُمْ لِعِیالِهِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰ .

این بیت مترتّب است برمضمون بیت (۶۲۳ ، ۶۲۴) که متوکّل را بطفل تشبیه کرده بود و این نیز معلوم است که صاحب عیال باید متکفّل روزی عیال خود باشد و نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شود ترك سبب و سعی و عمل است .

گفت شیر آری ولی رَبُّ الْعِباد — نردبانی پیش پای ما نهاد

پایه پایه رفت باید سوی بام — هست جَبْری بودن اینجا طَمْعِ خام

پای داری چون کُنی خودرا تولنگ — دست داری چون کُنی پنهان تو چنگ

ب ۹۳۱ - ۹۲۹

طمعِ خام : آرزوی باطل و غلط از قبیل طمع غلّه بدون کاشتن تخم و طمع وصول بمقصد بی واسطهٔ حرکت و اعداد وسائل .

نخچیران درنفی کسب ، قدرت حق‌را برایجاد امور و عدم احتیاج باسباب و وَسائط دلیل آوردند مولانا از زبان شیر سعهٔ قدرت را می‌پذیرد ولی بعقیدهٔ اوا ین، دلیل نفی کسب نمی‌شود زیرا حق تعالیٰ بمقتضای حکمت خود برای وصول و حصول مقاصد ، وسائل و اسبابی ساخته و آنها را مانند حلقه‌های زنجیر و یا پایه‌های نردبان متعاقب ومترتّب بریکدیگر قرارداده است و نادیدن این وسائل

خلاف سنّت آفرینش و بمنزلهٔ نفی حکمت الٰهی است ؛ از دگرسوی ، وجود قدرت در انسان و دست و پا ، هم از جملهٔ اسباب و یا پایه‌های نردبان است و آفرینش آنها برای اینست که آنها را بکار گمارند و ازین راه بمقصود رسند بنا براین اعطاء این اسباب واعضا ، شاهدی است بر کسب ، و نفی سبب وقدرت منتهی می‌شود بجبرِ مذموم و آن ترک عمل و مجاهده است بنابر تأثیر قدرت حق تعالیٰ و رفع تکلیف از بنده که سابقاً گذشت و بدین مناسبت گفته است که جبری بودن طمع خام است .

ومی‌توانیم در توجیه این ابیات بگوییم که آنچه در سابق از زبان نخچیران گفته شد شامل اعمال عبادی و مجاهدات نیز می‌شود که از جبر مذموم مستفاد می‌گردد و مقصود ازین ابیات اینست که سالکان راه حق بردو طبقه‌اند ، یکی آنکه درمقام تفرقه است وهمچنان از هستی خود فانی نشده وهنوز خود و اشیا را باقی وغیرمضمحل درحق می‌بیند ، این چنین کس مکلّف است و بحکم شهود تفرقه باید درکورهٔ مجاهدت و ریاضت بسوزد تا فنای خود و اشیا راشهود کند و بمقام جمع رسد ، دوم آنکه نقش غیر وغیریّت ازپیش اومحوشده ودرحق فانی گردیده وبمقام جمع واصل شده است ، این چنین کس بریاضت ومجاهدت مکلّف نیست وازمحمولان حق است ، ظاهراً این توجیه مرجّح است بدلیل گفتهٔ مولانادر ابیاتی که بعد ازین می‌آید . بدین نکته ازین پیش اشارت کرده‌ایم ب ۶۲۰ ـ ۶۱۸ .

خواجه چون بیلی بدست بنده داد بی زبان معلوم شد او را مُراد
دستِ همچون بیل اشارتهای اوست آخر اندیشی عبارتهای اوست

ب ۹۳۲ ـ ۹۳۳

اِشارت : بیان مقصود بی‌واسطهٔ لفظ . مقابل : عبارت .

آخِر اندیشی : تأمّل در پایان کار وسنجش نتیجه با مقدّمات ، مجازاً ، ذخیره و پس‌انداز کردن .

مقصود آنست که وجود وخلقت اعضا از چشم وگوش ودست و پا که هریک برای غرضی ایجاد شده وحس عاقبت اندیشی که برذخیره کردن می‌انگیزد، دلیل آنست که انسان مکلّف بسعی وعمل است واّلاوجود آنها لغو و عبث خواهد بود مثل اینکه هرگاه مالکی بیلی بدست مملوك خود بدهد مرادش آنست که زمین را بیل بزند و برای کاشت آماده سازد و این عمل بمنزلهٔ امر بر آماده کردن زمین است همچنین آفرینش اعضا که اسباب کار است دلالت دارد براینکه خدا از ما کار وکوشش می‌خواهد و ما را بکسب مأمور فرموده است .

چون اشارتهاش را برجان نهی — در وفای آن اشارت جان دهی
پس اشارتهایِ اسرارت دهد — بار بَردارد ز توکارت دهد
حاملی ، محمول گرداند ترا — قابِلی ، مقبول گرداند ترا
قابلِ امرِ وَیی قایل شوی — وصل‌جویی بعدازآن واصل‌شوی

ب ۹۳۴ - ۹۳۷

کاردادن : مؤثّر ساختن ، متصرّف کردن .

حامِل : بردارنده و برندهٔ بار ، بارکش ، مجازاً ، مکلّف وکسی که واصل نشده و یا درمقام تفرقه باشد که مجاهدات واعمال را با تکلّف انجام می‌دهد . مرادف : متحمّل .

مَحْمول : آنچه برپشت گیرند ، بار ، سالکی که بتصرّف حق و غلبهٔ حقیقت بی‌تکلّف ، اعمال از وی صادر شود ،کسی که واصل و درمقام جمع است و مجاهدت از وی ساقط شده است . نظیر این‌تعبیر را ابوالقاسم قُشَیْری از قول ابوعلی دقّاق روایت کرده است : اَلْمُریدُ مُتَحَمِّلٌ وَالْمُرادُ مَحْمولٌ . رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۹۴ ، نیز مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۴۳۹ .

بیان فرق طالب و واصل‌است بدین معنی که تا طلب باقی است (که دلیل عدم وصول است) سعی و کوشش و مجاهدت ضروری است چنانکه هرگاه انسان بسوی مقصدی می‌رود تا بمقصد نرسد بناچار راه می‌پیماید و ازمنزلی بمنزلی فرود می‌آید ولی وقتی بسرمنزل اصلی رسید خود بخود از رنج پیمودن منازل می‌آساید ، برین قیاس سالک تا کامل نشود بضرورت باید که متحمّل ریاضت باشد تا منازل سیر الی‌الله بنهایت رسد ولی چون از آثار انانیّت و نفسانیّت پاك و مطهّر شود و وجههٔ نفسی او در وجههٔ الٰهی محو گردد آنگاه ریاضات از وی‌ساقط می‌شود واگر بحکم عَیْنِ جَمْع باخود آید، در آن‌صورت اعمال ازوی بی تکلّف صادر می‌گردد وگرانی و ثقل مجاهدت از دوش او فرو می‌افتد ، در حالت نخستین سالک فرمان پذیر و مأمور است و در حالت دوم سلوك بنهایت رسیده و واصل‌است و ازاینرو خود ، راهبر وآمر و یا قائل‌امر و مبلّغ‌احکام تواند بود ، نتیجه آنکه توکّل بمعنی ترك عمل و رفض سبب ، حالت ارباب نهایات است نه اصحاب بدایات چنانکه سابقاً نیز بتدریجی بودن سلوك با تشبیه به نردبان که پایه پایه است اشارت فرموده بود .

سعیِ شُکرِ نعمتش قدرت بود   جَبْرِ تو انکارِ آن نعمت بود
شکرِ قُدرت قدرتت افزون کند   جَبْر نعمت از کفت بیرون کند
ب ۹۳۹ ـ ۹۳۸

شُکْر : عرفاً استعمال می‌شود در صرف کردن بنده مواهب الٰهی را در آنچه برای آن آفریده شده است مثل آنکه بزبان سخن حق وراست گوید و بگوش سخن حق شنود و دست و پای را در خدمت و عبادت بکار برد و صوفیان آنرا «شکر بِه‌بَدَن» گویند ونزد ایشان آنست که سالک بموافقت امر و نهی الٰهی و خدمت خلق متّصف باشد (رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۸۱) و بنابراین تعریف ، کوشش و بکار بستن اعضا در خدمت و عبادت

شکر نعمتی است که خدا بما بخشیده وآن قدرت و توانایی برعمل است و جبر یعنی ترك کسب وعمل بمنزلهٔ انکار و کفران آن نعمت است، آنگاه نتیجه می‌گیرد که شکر موجب مزید نعمت است شاید ازآن جهت که ممارست برعمل باعث آنست که انسان درکار تواناتر گردد و این، اثر قهری شکراست بمعنی عرفی و کفران این نعمت که بیکار گذاشتن اعضا و بکار نبردن قدرت است، موجب آن می‌شود که قدرت وتوانایی برعمل از انسان و یا ازاعضای او زوال پذیرد بدلیل آنکه هرگاه کسی فی‌المثل برزمین بنشیند و هرگز راه نرود بتدریج قدرت او برراه رفتن زایل می‌گردد و ممکن است زمین‌گیر شود و نیز هریك از انواع قدرت بتمرین و ممارست فزایش می‌گیرد مانند قدرت برتفکّر و مطالعه و علم آموختن و خط خوش نوشتن و ساز زدن و آواز خواندن، و بدون ممارست و تمرین ،آن قدرت ازکار فرو می‌ماند و سرانجام حکم عدم بخود می‌گیرد و این‌نیز اثر قهری و تبَعی کفران نعمت و اهمال قدرت است که از جبر مذموم ناشی می‌شود .

مضمون بیت دوم مستفاد است ازآیهٔ شریفه : وَاِذْ تَأَذَّنَ رَبُّکُمْ لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزیدَنَّکُمْ وَلَئِنْ کَفَرْتُمْ اِنَّ عَذابی لَشَدیدٌ . (ابراهیم ، آیهٔ ۷) که مفسّرین مزید نعمت را عبارت از استحقاق مغفرت و نعم روحانی واحوال قلبی گرفته‌اند . تفسیر ابوالفتوح ، چاپ طهران ، ج ۳ ، ص ۲۰۷ ، تفسیر امام فخررازی ، طبع آستانه ، ج ۵ ، ص ۳۲٤ . وازامیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام روایت شده‌است : اِذا وَصَلَتْ اِلَیْکُمْ اَطْرافُ النِّعَمِ فَلا تُنَفِّروا اَقْصاها بِقِلَّةِ الشُّکْرِ لَها . تفسیر ابوالفتوح ، ج ۳ ، ص ۲۰۷ .

ناگفته نماند که در مثنوی ، نسخهٔ موزهٔ قونیه و چاپ لیدن این مصراع « سعی شکر نعمتش قدرت بود » با اضافهٔ سعی به شکر خوانده شده و آنرا

با علامت کسر (ا ، ــِ) شکل کرده‌اند و آن معنی درستی ندارد و مخالف است با مصراع دوم از همان بیت و نیز مضمون بیت بعد ، در شرح یوسف بن احمد مولوی اینگونه آمده است : « سعی شکرِ نعمتِ قدرت بود » که مؤیّد احتمالی است که ما براعتماد بدان گفتهٔ مولانا را تفسیر کرده‌ایم و اسماعیل انقروی نیز بهمان صورت توجیه نموده است .

جَبرِ توخفتن بود در ره مخُسب — تا نبینی آن در و درگه مخسب
هان مخُسب ای جبریٔ بی‌اعتبار — جز بزیرِ آن درختِ میوه دار
تا که شاخ افشان کند هرلحظه باد — برسرِ خفته بریزد نُقْل و زاد
جبر و خفتن در میان رَه زنان — مرغِ بی هنگام کی یابد امان

ب ۹۴۰ - ۹۴۳

شاخ‌افشان : این جنس ترکیب درمثنوی گاه بمعنی اسم مصدر نیز استعمال می‌شود ، نظیر :

هوی هوی باد و شیرْ افشانِ ابر — در غم ما اند یکساعت تو صبر

مثنوی ، ج ۲ ، ب ۱۹۵۵

مرغِ بے هنگام : خروسی که در اوّل شب بانگ بردارد و بخواند ، این آواز را عامه ، شوم و بد می‌دانند و خروس را سر می‌برند ، این عادت هنوز در حدود طبس و بشرویه معمول است .

مرغ را بینی که بے هنگام آوازی دهد
سر بـُریدن واجب آید مرغ بے هنگام را

مجالس سبعهٔ مولانا ، چاپ ترکیّه ، ص ۷۲

نظیر : مرغ بی وقت :

مرغ بی وقتی سرت باید بـُرید — عذرِ احمق را نمی‌شاید شنید

مثنوی ، ج ۱ ، ب ۱۱۵۹

نیز ، جع : امثال و حکم دهخدا در ذیل : مرغ بیوقت خوان را سر برند که چندین شاهد برای این تعبیر آورده است . و بنابراین ، تفسیر آن به « مرغ بی پر » که در المنهج القوی می‌خوانیم بی شک غلط است .

پیشتر گفتیم که سالک تا بوصف طلب متّصف است و بدرجهٔ وصول نائل نشده است بناچار باید که بریاضات ومجاهدات قیام کند ولی پس از وصول و نیل بدرجهٔ مشاهده ، احکام سلوك وطلب خود بخود از وی ساقط می‌گردد و تکلیف مجاهده از وی برمی‌خیزد وآنرا برفتن بسوی مقصد و یا شهری تشبیه کردیم ازآن جهت که طیّ منازل شرط سفر وحکم‌مسافراست و بوقت وصول، پیمودن منازل بضرورت بر وی لازم نیست . مولانا آن تشبیه و تمثیل را درین ابیات باشارت بیان فرموده است .

نسخهٔ موزهٔ قونیه این مصراع را چنین نوشته است : « هان مخُسب ای کاهل بے اعتبار » لفظ « جبری » بصورت نسخه بدل ، بالای « کاهل » ، ما نسخه بدل را که مناسب بیت سابق و مطابق دیگر نسخ است اختیار کردیم و متن قرار دادیم .

مصراع اوّل از بیت (۹۴۳) در چاپ لیدن و شرح انقروی و یوسف ابن احمد مولوی چنین است : « جبر° خفتن درمیان ره زنان » که معنی آن تشبیه جبر است بحالت کسی که در میان رهزنان و دزدان بخسبد از آن جهت که محفوف به آفت و مخافت است . آنچه ما ضبط کردیم مطابق است با نسخهٔ موزهٔ قونیه که بنابرآن باید مسند را محذوف فرض کنیم بدین طریق : جبر و خفتن میان رهزنان برابر و مساوی است .

ور اشارتهاش را بینی زنی   مَردِ پنداری وچون بینی، زنی
آن‌قدر عقلی که داری گُم شود   سَرکه عقل‌ازوی بپَرّد دُم‌شود
زآنک‌بی‌شکری‌بود شوم‌وشنار   می‌برد بی‌شکر را در قعرِ نار
ب ۹۴٦ - ۹۴۴

بینی زدن : تکبّر کردن ، مجازاً ، خوار گرفتن چیزی .

شَنار : عار و ننگ و مشهور بزشتی .

بیان اثر مخالفت امر و نهی وفروگذاشتن عمل و مجاهدت است از آن جهت که بواسطهٔ عدم ممارست ، قوای روحی و بدنی بتدریج روی درسستی می‌نهد و سرانجام از کار می‌افتد وعقل معاش و ایمانی بسبب ترك كسب و كار و رياضت و اعمال دینی ، رشد نمی کند زیرا عقل وادراك مصلحت ومفسده خواه درطریق دنیا و یا در راه آخرت درآغاز ساده و بسیط و بالقوّه است و فعلیّت وکمال آن بستگی دارد بتجربه و ممارست امور چنانکه طفل در ابتدای کار ادراکی بسیط دارد و سپس بواسطهٔ مشاهده و تجربه و تحصیل علوم ، آن ادراك بسیط قوّت می گیرد وفعلیّتی مناسب تجارب واموری که آموخته است بدست می‌آورد و برخلاف آن ، هرگاه کور و کر متولّد شود بهمان نسبت از فعلیّت وکمال عقل محروم می‌ماند پس عمل وکوشش وسیله‌ای است برای تمامیّت و قوّت ادراك ، و ترك آن سبب محرومیّت ازین نعمت بزرگواراست و اینست نتیجهٔ ناشکری وکفران نعمت مطابق آنچه پیشتر در تعریف شکر گفته آمد .

جمله با وَیْ بانگها برداشتند کان حریصان که سببها کاشتند

صد هزار اندرهزار از مرد و زن پس چرا محروم ماندند از زمَن

صد هزاران قرن ز آغازِ جهان همچو اژدرها گشاده صد دهان

مکرها کردند آن دانا گروه که زبُن برکنده شد زآن مکرْ کوه

کرد وصف مکرهاشان ذوالجلال لِتَزولَ مِنْهُ اَقْلالُ الْجِبال

جز که آن قسمت که رفت اندر ازل روی ننمود از شکار و از عَمَل

جمله افتادند از تدبیر و کار ماند کار و حکمهای کردگار

کسب جز نامی مدان ای نامدار جهد جز وهمی مپندار ای عَیار

ب ۹۵۵ ـ ۹۴۸

سبب کاشتن : مجازاً ، فراهم کردن وسائل و تدبیر معیشت .

قَرْن : مدّت صد سال یا چهل‌سال یا سی سال ، قومی از گذشتگان که از ایشان فرزندی نمانده باشد .

اَژْدَرْها : جانوری افسانه‌ای که درشاهنامهٔ فردوسی وداستانهای دیگر ذکر آن بسیار دیده می‌شود ، شکل دیگر است از کلمهٔ « اَژدها » و جمع « اژدر » نیست .

اَقْلال : جمع قُلّه که تیزی و برآمدگی سرِ کوه است .

لِتَزولَ مِنْهُ اَقْلالُ الْجِبال : مأخوذ است از آیهٔ شریفه : وَقَدْ مَکَروا مَکْرَهُمْ وَعِنْدَ اللهِ مَکْرُهُمْ وَاِنْ کانَ مَکْرُهُمْ لِتَزولَ مِنْهُ الْجِبالُ . (ابراهیم ، آیهٔ ٤٦) تفسیر آن همانست که درین ابیات ملاحظه می‌فرمایید .

نخجیران برنفی اسباب دلیل می‌آورند بدین‌گونه که مردم بسیار می‌کوشند و بنتیجه نمی‌رسند بخصوص اشقیا که تدبیرهای سخت و حیله‌های شگرف بکار بردند که وصف آن در قرآن کریم آمده است وآن مکر و دستان برعکس نتیجه داد ، بنابراین، تخلّف نتیجه ازمقدّمات سبب ، امری انکارناپذیراست و دلالت دارد براینکه فوق اسباب قدرتی هست که آنها را بی اثر می‌کند و اگر بخواهد اثر می‌بخشد و از اینرو ترتّب اثر براسباب منوطست بخواست و ارادهٔ حق‌تعالیٰ پس ما برخدا توکّل می‌کنیم و دست ازکسب وکار کشیده می‌داریم تا او هرچه خواهدکند زیرا کسب وکوشش ما اثرقطعی ندارد .

زادمردی چاشتگاهی در رسید   **در سرا عدلِ سلیمان در دوید**

ب ۹۵٦

زاد : مخفّف آزاد است .

نبشتش بر آن زاد سرو سهی   که پذرفت گشتاسب دین بهی

دقیقی ، شاهنامه ، ج ۵ ، ب ٦۳

نسخهٔ قونیّه ، در کنارهٔ صفحه ، نسخه بدل ، ساده .

سرا عَدْل : دادگاه ، مخفّف سرای عدل یا مقلوب عدل سرا .

مأخذ این‌داستان را درمآخذ قصص‌وتمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ١٤ ـ ١٢ ملاحظه فرمایید .

گفت‌هین‌اکنون‌چه‌می‌خواهی‌بخواه　　گفت فرما باد را ای جان پناه

تا مرا زینجا بهندستان بَرد　　بوك بند،کان طرف شد جان بَرد

ب ۹٦۰ ـ ۹٥۹

مناسب است بامضمون این روایت : اِذا قَضَی اللهُ لِعَبْدٍ اَنْ یَموتَ بِأَرْضٍ جَعَلَ لَهُ اِلَیْها حاجَةً . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ١١ .

نک ز درویشی گریزانند خلق　　لقمهٔ حرص و اَمَل ز آنند خلق

ترسِ درویشی مثالِ آن هراس　　حرص‌وکوشش‌راتوهندستان‌شناس

۹٦١ ـ ۹٦٢

درویشی و فقر را بمرگ تشبیه می کند از آن جهت که هردو مقدّر است و آنچه برقلم تقدیر رفته باشد بودنی است و از آن نتوان‌گریخت و براین قیاس فقر و بی چیزی، بکسب و عمل،بتوانگری مبدّل نمی‌شود همچنانکه خوف‌ازمرگ آنرا بتأخیر نمی‌افکند بلکه حرص وآزمندی دراین‌صورت خود موجب شدّت فقر می‌گردد و نتیجهٔ معکوس می‌بخشد مثل‌آنکه ترس و هراس این مرد که بسلیمان پناه برد ، وسیلهٔ مرگ او در هندوستان‌گردید .

از کی بگْریزیم از خود ای مُحال　　از کی بِرْباییم از حق ای وَبال

ب ۹۷۰

اَیْ : حرف نداست که در مورد تعجّب بکار رفته است .

چون فعل وعملی که از انسان صادر می‌شود ظهور اراده و قصد است که

آن نیز از مظاهر نفس و وجود اوست و چنانکه درین حکایت دیدیم مرد دادخواه بدست خویش وسیلهٔ مرگ خود را در هندوستان فراهم آورد پس‌از اینجا استنباط توان کرد که آدمی مسخّر قضا و قدر است و خلاف میل و مراد وی هم بحکم قضا بدست خودش انجام می‌گیرد و روشن است که هیچکس از خود نمی‌تواند بگریزد و جدا گردد زیرا جدایی وگریز آنجا متحقّق می‌شود که دوچیزازهم جدایی ومباینت داشته باشند ، درین‌مورد ناتوانی انسان از ناپذیرفتن حکم قضا که خود عامل ظهورآنست به « گریز » تعبیر شده است .

مصراع دوم مترتّب برمضمون مصراع اوّل است ازآن جهت که « ربودن » در موردی صدق می‌کند که انسان استحقاق چیزی را ندارد وآنرا بچالاکی و با غافل‌ساختن صاحب آن ، تملّک می‌کند و چون هرچه‌آدمی برآن دست می‌یابد بعلم و ارادهٔ حق است بدین جهت « ربودن » اینجا درست نمی‌آید زیرا برخدای تعالیٰ غفلت روا نیست و علم او برارادهٔ انسان سبقت دارد .

ولی محمّد اکبرآبادی ازین بیت استفاده می‌کند که « حق عین ذات عبد است و خارج از وی نه » این توجیه بنظر ما مناسبتی با مقام ندارد .

شیر گفت آری ولیکن هم ببین جهد های انبیا و مؤمنین
حق‌تعالیٰ جهدشان‌را راست کرد آنچ دیدند از جفا و گرم و سرد
حیلهاشان جمله حال آمد لطیف کُلُّ شَیْءٍ مِنْ ظَرِیفٍ هُوَ ظَرِیف
دامهاشان مرغ گردونی گرفت نقصهاشان جمله افزونی گرفت
جهد می‌کن تا توانی ای کیا در طریقِ اَنْبیا و اَوْلیا

ب ۹۷۵ - ۹۷۱

مرغ گردونی : مجازاً ، علوم و اسرار الٰهی ، سعادت ابدی .

استدلال است بر صحّت کسب وعمل از راه اثبات فایدهٔ آن در نیکی و

اعمالی که برای خدا انجام دهند مانندآنچه پیغمبران و مردان راه حق کردندکه با وجود تنهایی و بدون یار و یاور ، درآغازکار بدعوت شروع کردند و جفاها کشیدند و اگرچه در خداشناسی و توکّل ثابت قدم بودند از تهیّهٔ وسائل خودداری ننمودند ومردم را بحال‌خود نگذاشتند تا اگرخدا خواهد بےدعوت و تبعیّت ازاحکام الٰهی ، بکمال رسند . واین‌دلیلی‌است نقضی که شیر براثبات مدّعای خود می‌آورد .

با قضا پنجه زدن نبود جِهاد　　　ز آنکه این‌راهم قضا برمانهاد

ب ۹۷۶

جواب است برای بیت (۹۱۰) با قضا پنجه مزن ای تند و تیز الخ . . .

می‌توانیم در توجیه این بیت بگوییم که جهاد بانفس و یا دشمنان دین‌ستیزه گری با قضا نیست زیرا حکم بدعوت و مجاهده هم بامر و قضای الٰهی است واِلّا از هیچ کس دعوت و مجاهده سر نمی‌زد برای آنکه مطابق عقیدهٔ جبری و نیز فِرَقِ دیگر هیچ امری خارج از علم و قضای الٰهی صورت نمی‌گیرد پس مجاهده نیز حکم قضا و امر خداست .

سرشکسته نیست این سَر را مَبَند　　　یک دو روزک جهدکن باقی بخَند

ب ۹۷۸

جبر در لغت بمعنی شکسته بندی نیز می‌آید ، مولانا ازین معنی استفاده می کند که با وجود قدرت و نیروی عمل، ترک اسباب مانندآنست که برسری که نشکسته است دستمال ببندند ازآن جهت که کاری است لغو و عبث و در غیر محلّ خود همچنین جبر بمعنی محمود و پسندیده که فنای وجههٔ نفسی است هرگاه حاصل شود بدنبال آن، فناء سبب مشهود سالک می گردد ولی تا وجههٔ نفسی باقی است رؤیت فعل و سبب نیز باقی است و ادّعای جبر و نفی اسباب درست مثل آنست که برسر ناشکسته دستمال ببندند . ظاهراً این‌بیت اشاره‌است

بمثل : « سری را که درد نمیکند دستمال چه ضرور . » جع : امثال و حکم دهخدا ، در ذیل همین مثل .

اینکَ نظیر آن :

چو رنجور نباشید سر خویش مبندید   چو مه روی نباشید ز مه روی متابید

دیوان ، ب ۶۶۵۸

چون سر شکسته نیستم سر را چرا بندم بگو

چون من طبیب عالمم بهر چه بیماری کنم

همان مأخذ ، ب ۱۴۵۵۵

سری که درد ندارد چراش می‌بندی   چرا نهی تن بی رنج را ببیماری

همان مأخذ ، ب ۳۲۶۶۶

چو درد سرت نیست سر را مبند   که سرفتنهٔ روز غوغا توی

همان مأخذ ، ب ۳۳۴۵۹

مکرها در کسبِ دنیا بارِدست   مکرها در ترکِ دنیا واردست

مکر آن باشد که زندان حُفره کرد   آنکَ حُفره بَست آن مکریست سَرد

ب ۹۸۰ ، ۹۸۱

چون در گفتهٔ بزرگان اشاراتی موجود است که مؤیّد ادّعای جبریان تواند شد مولانا آنها را توجیه می کند که مقصود از مذمّت مکر و حیله و چاره ـ گری ، مصروف داشتن قوّهٔ عاقله و تدبیر در امور دنیا و کوشش و حرص آوری در جمع مال و هرچیزی است که انسان را از حقیقت و کمال انسانی و بالمآل از خدا بدور دارد و برای آنکه بازهم تصوّر غلطی دست ندهد دنیا را در ابیات بعد تفسیر فرموده است ، این استدلال ، بمنزله جوابی است برای بیت (۹۵۱) ببعد .

مضمون بیت دوم ناظراست به روایتی که از باسیلیوس حکیم یونانی نقل

کرده‌اند : وَ رَأیٰ اِنْساناً سَمیناً فقالَ لَهُ ما اَکْثَرَ عِنایَتَکَ بِرَفْعِ سورِ حَبْسِکَ . مختارالحکم ، طبع مصر، ص ٢٨٦ .

این جهان زندان و ما زندانیان   حُفره کن زندان وخود را وارهان

ب ٩٨٢

مأخوذ است از مضمون حدیث : اَلدُّنْیا سِجْنُ الْمُؤمِنِ وَ جَنَّةُ الْکافِرِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ١١ .

چیست دنیا از خدا غافل بُدَن   نه قُماش و نَقده و میزان و زن

ب ٩٨٣

قُماش : کالا و اسباب منزل ، منسوج پنبه .

نَقْده : نقرهٔ مسکوك تمام وزن خوش عیار ، زر و سیم .

آنك او را کس بنسیه و نقد نستاند بخاك
این چنین بیشی کند بر نقدهٔ کانی چرا

دیوان ، ب ١٥٧٤

دی رفت و پریر نقد بستان   کان نقدهٔ خوش عیار آمد

همان مأخذ ، ب ٧٣٩٨

چو نقدهٔ زر سُرخی تو مُهر شه بپذیر
اگر نه تو زرِ سرخی چراست چندین گاز

همان مأخذ ، ب ١٢٧٨٨

از همه من گریختم گرچه میان مردمم
چون بمیان خاك کان نقدهٔ زرّ جعفری

همان مأخذ ، ب ٢٦٢٤٤

دُنْیا : نزد محقّقین صوفیّه هرچیزی است که انسان را از خدا مشغول دارد و حظّ نفس درآن باشد و بدین معنی حالتی است از احوال قلب و آن

توجّه دل است بلذّت عاجل و هرچه مانع سالک از راه حق و حجاب او از وصول بکمال انسانیّت باشد و از اینرو دنیا صورت عالم مادّه و طبیعت و مال و زر و سیم و زن و فرزند نیست بلکه تعلّق قلب است بهرچیزی که آدمی را ازحقیقت محجوب دارد خواه مادّی یا معنوی باشد و بنابراین، مجموع وسائل حیات هرگاه موجب دلبستگی نشود جزو دنیا محسوب نمی‌شود و اقسام عبادات از نماز و روزه و حجّ و غیرآن هرگاه حجاب حقیقت شود درشمار دنیاست وآخرت هر امری است که موجب وصول بحقیقت و مدارج کمال باشد وانسان حظّ خود را درمباشرت آن نبیند خواه مادّی یا معنوی باشد پس آنچه مذموم است دلبستگی است نه داشتن اسباب و معاشرت امور دنیوی بدلیل آنکه انبیا علیهم‌السّلام طبقات مردم را ازتاجر و پیشه‌ور وصنعت‌گر ودانشمند براه خدا دعوت کرده‌اند و هیچیک را بترک مشاغل خود مأمور ننموده‌اند. مولانا نیز دنیا را نزدیک بدانچه گفتیم تعریف فرموده وآن غفلت ازخداست نه صورت عالم طبع. برای اطّلاع بیشتر، جع: احیاءالعلوم، چاپ مصر، ج ۳، ص ۱۵۱، ج ٤، ص ۱۷، ۷٦، ۱۹۸؛ کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: آخرت، دنیا، شرح کلمات قصار باباطاهر ازمرحوم سلطان علیشاه گنابادی، چاپ طهران، ص ٦۳ ـ ٥٦.

مال را کز بهردین باشی حَمول — نِعْمَ مالٌ صالِحٌ خواندش رسول
آب درکَشتی هلاکِ کشتی است — آب اندر زیرِ کشتی پُشتی است

ب ۹۸٥ ـ ۹۸٤

حَمول: بردارنده، مجازاً دارا و صاحب.

نِعْمَ مالٌ صالِحٌ: اشاره است بحدیث: نِعْمَ الْمالُ الصّالِحُ لِلرَّجُلِ الصّالِحِ. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۱.

پُشْتی: تکیه‌گاه، مجازاً، مددگار، مایهٔ استظهار.

مقصود آنست که مال و هرچه از امور دنیوی شمرده شود از قبیل مسکن و لباس و خوراك و زن و فرزند و باغ و کشت‌زار ، هرگاه سبب فراغ دل و اطمینان خاطر و آمادگی برای ذکر و فکر و عمل نیک باشد و سالك را در نیل بحقیقت مدد کند و او را درطریق خیر یاری دهد از قبیل دنیای مذموم نیست بلکه بمنزلهٔ بال و پرمرغ است که بی آن ، پروازنتواند کرد ولی اگر این امور و آنچه اهل ظاهر آنرا امور اخروی می‌پندارند ایجاد تعلّق کند و سالك را بخود محدود و در حدّ خود متوقّف سازد ، آن امور از جنس دنیای مذموم است و بنابراین ، داشتن مال و منال ومزرعه و باغ وامثال آن برای کسی که دلش بخدا متوجّه باشد ناپسند و مذموم نیست بلکه سبب پیشرفت او در کار دین و امور اخروی نیز هست و اگر تعلّق ایجاد کند ذرّه‌ای از آن ، موجب هلاك و تباهی اوست مانند آب که اگر بدرون کشتی ریزد آنرا غرق می‌کند و بقعر دریا فرو می‌برد و اگر کشتی برروی آب قرار گیرد و آب در زیر کشتی باشد آنگاه سبب حرکت کشتی می‌شود زیرا کشتی برخشکی بی حرکت می‌ماند و شرط حرکت آن ، آب است . نیز ، جع : احیاءالعلوم ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۱۵۲ .

چونکه مال و مُلک را از دل براند زآن سلیمان خویش جز مسکین نخواند

ب ۹۸۶

سلیمان در روایات اسلامی و در اشعار فارسی و عربی نمودار قدرت و ثروت و مکنت است ، مولانا از شهرت سلیمان بدین اوصاف استفاده می کند که او با وجود پادشاهی و توانگری محبّت و تعلّق خاطر بامور مادّی نداشت و بدین‌سبب خود را مسکین و بی نوا می‌خواند پس داشتن مُلک و مال وسلطنت ومباشرت اسباب دنیوی هرگاه دلبستگی ببار نیاورد باعث دوری از حق نمی‌شود و ترك دنیا عبارتست از ترك تعلّق نه ترك و ناداشتن اسباب و وسائل . این بیت مبتنی است بر روایتی که ثعلبی در سیرهٔ سلیمان نقل می کند بدینگونه : « وَ كانَ

خاشِعاً مُتَواضِعاً یُخالِطَ الْمَساکینَ وَ یُجالِسُهُمْ وَ یَقولُ مِسْکینٌ یُجالِسُ مِسْکیناً» قصص الانبیاء ثعلبی ، چاپ مصر ، ص ۲٤۷ .

کوزهٔ سربسته اندر آبِ زَفت — از دلِ پُر باد فوقِ آب رفت

بادِ درویشی چو در باطن بود — بر سرِ آبِ جهان ساکن بود

گرچه جملهٔ این جهان مُلکِ وَیست — مُلک درچشمِ دلِ او لاشَیَست

پس دهانِ دل ببند و مُهر کن — پُر کُنَش از بادِ کِبرِ مِنْ لَدُن

ب ۹۹۰ - ۹۸۷

کوزهٔ بی آب که نزد قدما بعلّت امتناع خلأ ، هوا در درون آن جای آب را می‌گیرد ، برروی آب می‌ایستد و درآب فرو نمی‌رود مولانا آن را مثالی می‌آورد برای آنکه هرگاه دل از تعلّق تهی باشد و بفقر حقیقی که نیازمندی بحق‌تعالیٰ و بی نیازی از ماسوای حق‌است متّصف گردد درآن صورت دنیا، و مظاهرآن از مُلک و مال و اسباب زیر پای همّت سالک می‌افتد مانند آب در زیر کوزه‌ای که از هوا پر است و سالک درچنین‌حالتی‌خود را برتر از همه‌چیز می‌بیند و با آنکه ممکن است بسیار چیز و یا جهانی را در تصرّف داشته باشد جهان و امور عالم مادّی پیش همّت او ناچیز است و پشیزی ارزش ندارد پس نتیجه این می‌شود که رشتهٔ تعلّق را باید گسیخت تا دل ازمهر اغیار تهی شود و دَرِ خانهٔ دل را برخیال دنیوی باید بست تا آنکه حقیقت فقر بردل متجلّی شود وکبریای حق بجای کِبْر و خودپسندی و عجب حاصل از قدرت مادّی بنشیند و سالک بپادشاهی راستین برسد .

جَهْد حقّست ودوا حقّست ودَرْد — مُنْکِر اندرنَفْیِ جهدش جهد کرد

ب ۹۹۱

بعضی از زهّاد و متصوّفه ، علاج و مداوای مرض و استعمال دارو را منافی توکّل شمرده‌اند وآنرا بمنزلهٔ توسّل بغیرخدا و طلب عافیت از چیزی که

عافیت بخش نیست ، پنداشته‌اند ، مطابق روایات اسلامی از صحابه ابوبکر خلیفهٔ اوّل و ابوالدّرداء و ابوذر و از زهّاد ربیع بن خُثَیْم هنگام مرض از معالجه تن زده‌اند و ابوالدّرداء گفته است : « اَلطَّبِیبُ اَمْرَضَنی » و از فقها احمدبن حنبل دوا خوردن را منافی توکّل دانسته و امراض خود را پنهان می‌داشته‌است ولی مطابق احادیث متعدّد حضرت رسول اکرم خود دوا بکار برده و صحابه‌را بوقت بیماری باستعمال دارو امرفرموده است ، معالجهٔ مرض و دارو بکاربردن بعقیدهٔ فقها و بزرگان صوفیّه از مقولهٔ دفع ضرر است بوسائل مناسب خود که‌هرگاه اثرآن وسیله ، مقطوع و یامظنون باشد باید بدان‌توسّل‌جویند وضرر را دفع کنند و بدین جهت با توکّل هم منافاتی ندارد زیرا ترتّب اثر براسباب مقتضای حکمت الـهی است و نفی آن روا نیست ، این مسأله بقدری اهمّیّت داشته و مورد اختلاف بوده است که محمّد غزّالی در مباحث توکّل راجع بآن بتفصیل تمام سخن‌رانده واختلاف اقوال‌را نقل کرده است ، ابوالفرج بن‌الجوزی نیزاختلاف صوفیّه وفقها را نقل کرده و برعقیدهٔ کسانی که معتقد بترك‌تداوی بوده‌اندطعن‌زده است . (احیاءالعلوم ، چاپ مصر، ج ٤ ، ص ۱۹۹ ، ۲۰۲ ، ۲۰۶ ، تلبیس ابلیس، چاپ مصر، ص ۲۸۷) مولانا ازمجموع مناظرهٔ نخچیران و شیر، هم برزبان شیر نتیجه می‌گیرد که جهد و کوشش حق ومطابق واقع‌است زیرا وجود قدرت و تمکّن از فعل بواسطهٔ خلق اعضا و اسباب ، دلالت دارد براینکه انسان بکسب وکار مأمور است ، دوا خوردن و علاج مرض نیز حق است ازآن جهت که تأثیر دارو بحکم حق ومطابق حکمت اوست ، درد ومرض هم حقیقت دارد و امری است واقعی و بحکم حق‌حاصل می‌شود و ظهور قضای الـهی است و ما درحال دردمندی و بیماری اگر بدارو توسّل جوییم هم بخدا متوسّل شده‌ایم و مطابق حکمت اوعمل کرده‌ایم .

مصراع دوم را می‌توان بدینگونه توجیه کرد که منکرجهد و کوشش‌که در

ردّ جهد و کسب می‌کوشد و مناظره می‌کند و دلیل می‌آورد (درعین ادّعای نفی جهد) خود جهد و کوشش را تأیید می‌نماید زیرا بحث و مناظره ، نوعی کوشش است برای اثبات عقیدهٔ خود و ردّ مخالف ؛ پس اگر منکرِ کوشش بلفظ و عبارت آنرا رد می‌کند بی‌گمان درعمل ،کار و کوشش را اثبات می‌نماید و می‌توانیم درتوجیه آن بگوییم که هر کس که منکر حکمت و نظام آفرینش است در نفی جهد می‌کوشد .

عهدها کردند با شیرِ ژیان کاندرین بَیْعت نَیُفتند در زیان

ب ۹۹٤

بَیْعَت : پیمان اطاعتی است که مسلمانان با خلفا می‌بستند بدینگونه که هر فردی دست خود را بدست خلیفه می‌داد و مصافحه می‌کرد و اطاعت خود را در جمیع امور مطابق فرمان خلیفه اظهار می‌داشت و گاهی بقسم نیز تأکید می‌نمود و خلفا نیز در آغاز کار متعهّد می‌شدند که بروفق احکام قرآن کریم و سنّت رسول (ص) عمل کنند ، این عمل بمناسبت آنکه برسم خرید و فروش درگرفتن دست شباهت داشت آنرا بیعت نامیده‌اند ، مجازاً ، قرارداد و پیمان بنحو اطلاق. مقدّمهٔ ابن‌خلدون ، طبع بولاق ، ص ۱۷٤ .

قِسْمِ هرروزش بیاید بی‌جگر حاجتش نبْود تقاضای دگر

ب ۹۹۵

جِگَر : مجازاً ، غم و غصّه :

بی‌تو بسر می‌نشود با دگری می‌نشود
هرچه کنم عشق بیان بی‌جگری می‌نشود

دیوان ، ب ۵۸۰٤

زان خورد خون جگر عاشق زیرا شیر است
شیر دل نبود آنکو ز جگر بگریزد

همان مأخذ ، ب ۲۸۹۹

بی جگر : بی زحمت و رنج .

هر پیمبر اُمّتان را در جهان — همچنین تا مَخْلَصی می خواندشان
کز فلک راهِ بِرون شو دیده بود — در نَظر چون مَرْدُمک پیچیده بود
مَرْدُمش چون مردمک دیدند خُرْد — در بزرگی مردمک کس ره نَبُرْد

ب ۱۰۰۲ - ۱۰۰۴

بِرون شَوْ : راه خروج ، گریزگاه ، خلاص و رهایی .

چنانک مدرسهٔ فقه را برون شو هاست
بدانک مدرسهٔ عشق را قوانینست

دیوان ، ب ۵۰۸۹

نَظَر : نیروی بینایی ، نگاه و دید .

پیمبران مردم را برهایی وآزادی از شهوات ولوازم عالم محسوس دعوت می کردند و این نکته اساس دعوت ایشان است برای آنکه بوحی والهام دریافته بودند که ازین تنگنا چگونه خلاص توان جست ، احکام شریعت همه و بطور کلّی این راهها را با اُمّت نشان می دهد ولی منکران ، انبیا را مانند خود می شمردند و بمقیاس ضعف عقل و بصیرت خود می سنجیدند و ایشان را خوار می داشتند غافل ازاینکه خداوند ، گاه درچیزی کوچک قدرتی شگرف قرار می دهد چنانکه در مردمک دیده با همه خردی توانایی دیدن اجسام بزرگ و پهناور مانند کوهها و دریاها نهاده است ، انبیا نیز مردمک چشم آفرینش بودند که مردم ازقدرت و عظمتشان غفلت داشتند ، ذکر فلک بمناسبت آنست که عالم محسوس بفلک نهم نهایت می پذیرد و حکمای پیشین برین عقیده بوده اند .

مُعْجِبی یاخود قضامان در پیَ است — ورنه این دم لایق چون تو کَیَ ست

ب ۱۰۰۷

مُعْجِب : خودپسند از فعل : اَعْجَبَ بِنَفْسِهِ وَ بِما عِنْدَهُ زَها

وَ اسْتَکْبَرَ وَ کانَ ذا عُجْبٍ فَهُوَ مُعْجَبٌ . (محیط المحیط) .

گفت ای یاران حقم اِلْهام داد — مر ضعیفی را قوی رایی فتاد

آنچ حق آموخت مر زُنبور را — آن نباشد شیر را و گور را

خانها سازد پُر از حلوای تر — حق برو آن علم را بگشاد دَر

آنچ حق آموخت کِرمِ پیله را — هیچ پیلی داند آن گون حیله را

ب ۱۰۰۸ - ۱۰۱۱

حَلْوا : جنس شیرینی خواه تر یا خشک .

از اینجا ببعد بیان این نکته است که ارزش انسان بشکل و سیما و هیأت ظاهری او نیست و هر کسی باندازهٔ عقل و دانش و کفایت و خوش‌خویی خود ارزش دارد ، این مطلب را از روی شواهد طبیعی مثل زنبورعسل و کرم‌پیله و سپس بشواهد دینی مانند آدم و ابلیس اثبات و تأیید می‌کند و آنگاه ازروی این مقدّمات نتیجهٔ کلّی می‌گیرد که صورت مناط اعتبار و فضیلت نیست و آنچه انسان بدان قیمت می‌گیرد معانی و اوصاف باطنی است .

شارحان مثنوی ، آموزش زنبور را اشارت گرفته‌اند به آیهٔ شریفه :

وَ اَوْحیٰ رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذی مِنَ الْجِبالِ بُیوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمّا یَعْرِشونَ ، ثُمَّ کُلی مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُکی سُبُلَ رَبِّکَ ذُلُلاً یَخْرُجُ مِنْ بُطونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ اَلْوانُهُ فیهِ شِفاءٌ لِلنّاسِ اِنَّ فی ذٰلِکَ لَآیَةً لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرونَ . (النّحل ، آیهٔ ۶۸، ۶۹)

آدمِ خاکی ز حقّ آموخت عِلم — تا بهفتم آسمان افروخت عِلم

نام و ناموس مَلَک را درشکَست — کوری آنکس که درحق درشکَست

ب ۱۰۱۲، ۱۰۱۳

ناموس : حیثیّت و شرف ، صیت وآوازه .

دَرْشکَست : فعل مرکّب است از «شکّ» و «است» و درمصراع

اوّل فعل بسیط است .

مشهور است کـه خدا آدم را از خاك آفرید و اسما را بوی آموخت و فرشتگان آنها را نمی‌دانستند تا آدم بدیشان تعلیم کرد . (البقره ، آیهٔ ۳۱ ، ۳۲ ، ۳۳) .

دلیل دیگر است براینکه امور مادّی و صورت جهت امتیاز و فضیلت نیست زیرا فرشتگان مجرّد و ازنور آفریده شده بودند وآدم ازخاك تیره و پست و با اینهمه او مخصوص بدانش و علم اسما بود و ملائکه که موجودات علوی هستند ازآن دانش بے نصیب بودند وآنرا از آدم خاکی آموختند وفرمان حق دررسید که آدم را سجود برند .

زاهدِ ششصد هزاران ساله را پوزبندی ساخت آن‌گوساله را

تا نتاند شیرِ علمِ دین کشید تا نگردد گِردِ آن قصرِ مَشید

ب ۹۱۴ ، ۹۱۵

پوزبند : چیزی مشبّـك از ریسمان یا شاخه‌های نازك درخت که بردهان گوساله یا بچهٔ شتر بندند تا شیر نتواند خورد .

مطابق روایات اسلامی ، ابلیس پیش ازآنکه سر از فرمان حق در سجدهٔ آدم باز زند یکی از علما و زهّاد فرشتگان بود و خدای تعالیٰ کار آسمان دنیا (آسمان اوّل) را بدو سپرده بود ونگهبان بهشت نیز بود ، بگفتهٔ طبری ،ابلیس در پرستش خدا و از حیث علم نظیر نداشت . مطابق بعضی ازین روایات ، او در هر آسمان هشت هزار سال عبادت همی کرد و نیز برزمین ، و بنا بروایت دیگر ششصد هزار سال بندگی خدا کرد ، بنابراین « زاهد ششصد هزارساله» ابلیس است که او را بسبب جهل و بے خبری ازحقیقت آدم گوساله نیزخوانده است وآن « پوزبند » که مانع کشیدن شیرعلم گشت ،کبر وخودبینی ابلیس است که خود را از آدم برتر پنداشت برای آنکه او از آتش و آدم از خاك بود ،

جهت استدلال نیز همین است زیرا کبر ابلیس ناشی ازین بود که صورت و اصل و نژاد را مناط فضیلت پنداشت و آدم را سجده نکرد تا ملعون ازل و ابد گشت .

امّا تعبیر : « شیرِ علم » بمناسبت آنست که شیر و لبن در تعبیر خواب علم و دانش است و حضرت رسول آنرا بعلم و دانش تعبیر فرموده است . (فصوص‌الحکم ، طبع بیروت ، ص۱۵۹) و بی گمان « قصر مشید » نیز کاخ دانش و معرفت و یا قرب حق‌تعالیٰ است ولی بحرالعلوم در شرح خود می‌گوید که مقصود آدم است که قصر ظهور خداست و این تأویل باوجود تأثیر وسوسهٔ ابلیس درآدم و ذریّت او که قرآن کریم و روایات اسلامی برآن دلالت دارد غلط و باطل است .

از معاصرین ما دکتر عبدالرّحمٰن کفافی شرحی برمجلّد اوّل مثنوی بزبان عربی تألیف کرده و در شرح این ابیات « گوساله » را اشاره به‌آدم گرفته‌است بدان مناسبت که ساده دل بود و ابلیس وی را فریب داد (طبع صیدا ، ص ٤٩١) این تفسیر هم غلط است و با سیاق گفتهٔ مولانا مباینت دارد .

برای اطّلاع از روایات اسلامی دربارهٔ ابلیس ، جع : تاریخ طبری ، چاپ مصر ، ج ۱ ، ص ٤٥ - ٤۱ تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص۱۷۳ ، قصص‌الانبیاء ، انتشارات بنگاه‌ترجمه ونشر کتاب ، ص ۷ - ٦ ، قصص‌الانبیاء چاپ لاهور ، ص ۷ .

علمهای اهلِ حسّ شد پوزبند تا نگیرد شیر از آن علمِ بلند

ب ۱۰۱٦

علمِ بلند : ترجمهٔ علم‌اعلیٰ و یا حکمت متعالیه است که نزد حکماء اسلام حکمت الٰهی وعلم الٰهی نام‌دارد ، درتعبیر مولانا ، علوم الهامی و کشف، مراد است .

علوم ظاهری و حسّی ازقبیل علوم نقلی و هرچه بتقلید فراگیرند غالباً انسان‌را بخود مشغول می‌دارد وگاهی نیزعُجْب وغرور وخودپسندی‌را تحریک می کند و طوری فضای ادراك را تنگ می‌سازد که گنجایش‌عقیدهٔ دیگرندارد واندیشهٔ تازه را برنمی‌تابد ، این‌حالت را در بسیاری ازین‌نوع علما ودانشمندان می‌بینیم ؛ اینان بصورتی درآنچه خوانده و دانسته‌اند متحجّر می‌شوند که دیگر ورای آن حقیقتی را قائل نیستند و معتقد هستند که در علم و دانش بر روی دیگران بسته شده است تا بدان حدکه مخالفان خود را کافر یا سفیه و بی‌شعور می‌خوانند درصورتی که خاصیّت معرفت وعلم حقیقی ایجاد عشق و طلب و پژوهش‌مطلب تازه و جدید و یادست کم انصاف است بنابراین‌مولانا این‌جنس دانش را به پوزبندگوساله تشبیه می کند بمناسبت آنکه‌گوساله با وجود پوزبند از خوردن شیر ومکیدن پستان محروم است و این علما نیز بسبب عجب وغروری که ازین علوم قشری در دل و دماغشان پدید می‌آید ازکسب حقیقت باز می‌مانند و اکتفا بدین علوم مانند پوزبندی است که براستعداد و قابلیّت آنها بسته باشند .

قطرهٔ دل را یکی گوهر فتاد کان بدریاها وگردونها نداد

ب ۱۰۱۷

تشبیه دل به قطره بمناسبت خردی دل است و ذکر « گوهر » درکنایت از معرفت و یا عشق ظاهراً بدان جهت است که بعقیدهٔ عامّه مروارید ازباران در درون صدف متولّد می‌گردد .

دلیل است براینکه کلانی و ضخامت جثّه مناط امتیاز و فضیلت نیست چنانکه دل با همه خردی وکوچکی بمعرفت و عشق اختصاص یافت وگردونها و دریاها با همه عظمت و پهناوری ازین لطیفه بی‌نصیب ماندند ، استعمال قطره در مورد دل درین بیت نیز دیده می‌شود :

رخ همچو زعفران را چوگل و چولاله گردان
سه چهار قطره خون را دل با بشارتی کن
دیوان ، ب ۲۰۹۸٤

بعضی از شارحان مثنوی این بیت را اشارت گرفته‌اند به آیهٔ شریفهٔ : اِنّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبالِ فَأَبَيْنَ اَنْ يَحْمِلْنَها وَحَمَلَها الْاِنْسانُ اِنَّهُ كانَ ظَلوماً جَهولاً . (الاحزاب ، آیهٔ ۷۲) و بعضی به حدیث : لایَسَعُنی اَرْضی وَلا سَمائی وَیَسَعُنی قَلْبُ عَبْدِیَ الْمُؤْمِنِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۶ . گوهر را نیز بجامعیّت اسماء و صفات الٰهی توجیه کرده‌اند .

گر بصورت آدمی انسان بُدی — احمد و بوجهل خود یکسان بُدی
ب ۱۰۱۹

این بیت ، قیاسی است استثنایی که استثنا و نتیجهٔ آن مطوی است و در عبارت نیامده است وتقریرآن بدینگونه است : اگرانسانیّت بشکل وصورت بود می‌بایست که احمد و بوجهل یکسان و برابر باشند لیکن آن دوتن برابر و مساوی نبودند پس انسانیّت بشکل و صورت نیست .

شرح این بیت را از مثنوی بشنوید :

هست ترکیب محمّد لحم و پوست — گرچه درترکیب هرتن جنس اوست
گوشت دارد پوست دارد استخوان — هیچ این ترکیب را باشد همان
کاندر آن ترکیب آمد معجزات — که همه ترکیبها گشتند مات
همچنان ترکیب حمٓ کتاب — هست بس بالا و دیگرها نشیب
زآنک زین ترکیب آید زندگی — همچو نفخ صور در درماندگی
اژدها گردد شکافد بحر را — چون عصا حمٓ ازدادِ خدا
ظاهرش ماند بظاهرها ولیک — قُرص نان ازقرصِ مه دورست نیک
مثنوی ، ج ٥ ، ب ۱۳۲۳ ببعد

لیک در سیمای آن دُرِّ یتیم   دیده‌ام آثارِ لطفت ای کریم
که نمی‌ماند بما گرچه زماست   ما همه مسّیم و احمد کیمیاست
مثنوی ، ج ٤ ، ب ۹۹۰ ، ۹۹۱

می‌خواهد بگوید که ارزش انسان بفضایل و خواص وآثار نیکی است که در وجود او تعبیه شده است ازقبیل صدق و پاکی و معرفت و هدایت خلق نه سیما و شکل وکوتاهی و بلندی ولاغری و کلانی چنانکه این‌تفاوت میان‌حضرت رسول اکرم و ابوجهل عمروبن هشام وجود داشت هرچند که بحسب صورت مساوی و هردو بنسب از نژاد قریش بودند ، این مسأله که اعتبارانسان‌بفضایل روحی و معنوی است نه شکل و رنگ پوست ، مطلبی است که چندین بار در مثنوی مطرح شده است و پیشتر درآن باره سخن گفتیم .

شد سَرِ شیرانِ عالَم جمله پست   چون سگِ اصحاب‌را دادنددست
چه زیانستش از آن نَقْشِ نَفور   چونک جانش‌غرق‌شد دربحرِنور
ب ۱۰۲۲ ، ۱۰۲۳

سَگِ اَصْحاب : سگ اصحاب کهف که ببرکت مصاحبت آنها نام او درقرآن کریم یاد شده و جزواصحاب کهف محسوب گردیده است . (الکهف، آیهٔ ۱۸ ، ۲۲) .

دست دادن : مجازاً ، قدرت و پیروزی دادن ، نوبت دادن در قمار .

نَفور : نفرت انگیز .

شاهد دیگراست بر اینکه صورت سبب‌امتیاز نمی‌شود و ترجیح وبرتری باعتبار معانی و اوصاف است زیرا سگ در شریعت ناپاك و مذموم است و صورت انسانی ندارد و با وجود این، سگ اصحاب کهف بعلّت‌آنکه پیِ نیکان گرفت و شرف صحبت آنها یافت درشمار اصحاب‌آمد و حکم مردم گرفت و این مبتنی است برآیات‌قرآنی و روایات‌اسلامی . جع : قصص‌الانبیاء ثعلبی ، چاپ

مصر، ص ۳۵۲ - ۳۵۱ .

وصفِ صورت نیست اندر خامه‌ها ‏ ‏ ‏ عالِم و عادِل بود در نامه‌ها
عالِم و عادِل همه معنیست بس ‏ ‏ ‏ کِش نیابی درمکان و پیش‌وپس
می‌زند بر تَن ز سوی لا مکان ‏ ‏ ‏ می نگنجد در فلک خورشیدِ جان

ب ۱۰۲۶ - ۱۰۲۴

لامکان : عالمِ غیب، عالمِ الٰهی .

زَدن برچیزی : تافتن و تأثیرکردن .

استدلال است از روی عادات و سُنَن معمول در نامه‌نگاری ازآن‌رو که درعناوین والقاب، اوصاف ومعانی روحی را ذکرمی کنند مانندعالم وعادل و نیکوکار و خیرخواه و عادت براین‌جاری نشده است که کسی را بدرازی‌قد و یا کلانی جثّه و امثال‌آن وصف کنند واین‌رسم، شاهد است که مردم بحسب فطرت در امتیاز اشخاص بریکدیگر معانی را معتبر می‌دارند و شکل و صورت را وزنی نمی‌نهند ، آنگاه علم و عدل معنی است زیرا مانند جسم متحیّز و مکانی نیست و اوصاف روح است که درمکان نمی گنجد . مولانا بموجب این ابیات از مثنوی سه دلیل برعقیدهٔ خود در ترجیح معنی برصورت می‌آورد :

۱ — دلیل حسّی وآن تفاوت نقش و پیکرهٔ انسانست با انسان خارجی که باوجود اتّحاد شکل اختلاف دارد و آن بواسطهٔ داشتن و نداشتن حیات است . ب ۱۰۲۰ ، ۱۰۲۱ .

۲ — دلیل مذهبی وآن تفاوت پیغمبر (ص) است باابوجهل با وجود اتّحاد صورت، ومناسبت سگ اصحاب کهف با آنها درصورتی که شکل او با اصحاب کهف اختلاف داشت .

۳ — دلیل عُرفی و مستند بعادات وآن اعتبارمعانی است در وصف ومدح اشخاص و عدم اعتبار شکل وصورت .

گوشِ خربفروش ودیگرگوش خَر   کین سخن را درنیابد گوشِ خَر

ب ۱۰۲۸

گوشِ خَر : گوشی است که بمحسوس قناعت کند و سخن غیب نشنود و یا گوشی که از علوم نقلی واز تقلید نگذشته باشد . درتوضیح آن به بیت ذیل توجّه فرمایید :

راهِ حسّ راه خرانست ای سوار   ای خران را تو مزاحم شرم دار

مثنوی ، ج ۲ ، ب ٤۸

رَوْ تو روبه بازیِ خرگوش بین   مکر وشیراندازیِ خرگوش بین

ب ۱۰۲۹

روبه بازی : مکّاری و حیله گری . نظیر :

همچو آن روبه کَمِ اشکم کنید   پیش او روباه بازی کم کنید

مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۱۳۷

نیز ، جع : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، ضمیمهٔ مجلّد هفتم دیوان کبیر مولانا ، انتشارات دانشگاه طهران ، در ذیل : روباه شانگی ، روبه عیاری .

خاتمِ مُلکِ سُلیمانَست علم   جمله عالَم صورت وجانست علم

ب ۱۰۳۰

خاتمِ سُلَیْمان : انگشتری سلیمان که مطابق روایات ، پادشاهی وشوکت و قدرت او بدان باز بسته بود و بسبب تأثیر آن ، جنّ و انس و دیو و پری و مرغان و دد و دام بفرمان وی بودند . جع : قصص الانبیاء ثعلبی ، چاپ مصر ، ص۲۷۳ ، قصص الانبیاء ، انتشارات بنگاه ترجمه ونشرکتاب ، ص ۲۸۹،۳۰۵ .

آدمی را زین هنر بیچاره گشت   خَلقِ دریاها وخَلقِ کوه ودشت

ب ۱۰۳۱

نزدیک است بگفتهٔ ناصرخسرو :

بدین سخن شدهٔ تو رئیس جانوران

بدین فتادند ایشان بزیر بیع و شری

دیوان ناصرخسرو ، طهران ، ص ۴۵۳

زو پری و دیو ساحلها گرفت هریکی در جای پنهان جا گرفت

ب ۱۰۳۳

ظاهراً ناظر است بروایت طبری : فَأَوَّلُ مَنْ سَكَنَ الْأَرْضَ الْجِنُّ فَأَفْسَدُوا فيها وَسَفَكُوا الدِّماءَ وَقَتَلَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً قالَ فَبَعَثَ اللهُ إِلَيْهِمْ إِبْليسَ في جُنْدٍ مِنَ الْمَلائِكَةِ فَهُمْ هٰذا الْحَيُّ الَّذي يُقالُ لَهُمُ الْجِنُّ فَقاتَلَهُمْ إِبْليسُ وَمَنْ مَعَهُ حَتّىٰ أَلْحَقَهُمْ بِجَزائِرِ الْبُحورِ وَأَطْرافِ الْجِبالِ . تاریخ طبری ، چاپ مصر ، ج ۱ ، ص ۴۲ .

خلقِ پنهان زشتشان و خوبشان می‌زند در دل بهردم کوبشان

ب ۱۰۳۵

کوب : برخورد و تأثیر ، اسم مصدر است از کوفتن .

بحث است دربارهٔ خطرات و وساوس که درنظر صوفیّه یکی از مسائل مهمّ سلوك است ومراقبه ، متوجّه برعایت خاطرو وسواسی‌است که دردل پدید می‌آید و می‌توانیم در توضیح آن بگوییم که قلب بمنزلهٔ آینه‌ای است که صور ادراکات حسّی یا آثار محرّکات درونی ازقبیل‌خیال و شهوت و غضب وسائر اخلاق انسانی در وی منعکس‌می‌گردد و این‌صور ، گاه بتازگی و بنحو تجدّد در قلب ظاهر می‌شود که آنرا فکر می‌گویند وگاه بصورت تذکّر و یادآوری آنچه پیشتر در قلب منعکس شده است که بدین اعتبارآنرا تذکّر و ذکر می‌نامند امّا تذکّردر وقتی است که قلب ازادراك امور خارجی‌منصرف وبداخل

متوجّه گردیده باشد ، مجموع فکر و ذکر موسوم بخاطر است و اهمیّت خاطر از آن جهت است که مبدأ افعال و اعمال انسانی است بدینگونه که چون چیزی بر دل گذرد رغبت و میل را تحریک می کند و پس از آن ، عزم و نیّت متوجّه عمل می گردد و فعل ، بواسطهٔ حرکت اعضا بحصول می‌پیوندد ، و چون خاطر گاه محرّك بخیر و چیزی است که عاقبت آن نیک است و گاه داعی بشرّ وامری است که فرجام بد دارد ازینرو خاطر بدو نوع تقسیم می‌شود یکی خاطر خیر که آنرا الهام می گویند و دیگر خاطر شرّ که آنرا وسواس می‌نامند ، از نظر دیگر چون خاطر و وسواس هریک حادث و نیز مختلف است بناچار هریک سببی جداگانه دارد بدین جهت سبب خاطر نیک را مَلَك و سبب خاطر بد را شیطان فرض کرده‌اند که در حدیث نبوی « لَمَّهٔ مَلَك » و « لَمَّهٔ شیطان » تعبیر شده است پس خاطر باعتبار عاقبت تقسیم می‌شود به خاطر خیر و یا الهام و به خاطر شرّ و یا وسواس و وسوسه و بلحاظ مبدأ و محرّك منقسم می گردد به خاطر و یا لَمَّهٔ مَلَك و خاطر و یا لَمَّهٔ شیطان . بنابراین می‌توان گفت که « خلق پنهان » در گفتهٔ مولانا اشارت است بداعی خیر و ملك و داعی شرّ وشیطان و « کوب » آثاری است که از حدوث خاطر در قلب و باطن انسان بحسب تعاقب بظهور می‌رسد .

بعضی از صوفیّه خاطر را بچهار قسم کرده‌اند :

۱ ـ خاطر ربّانی یاحقّانی و آن علمی است که حق تعالیٰ بی واسطه دردل سالك افکند .

۲ ـ خاطر ملکی که بر طاعت انگیزد و ازمعصیت بازدارد که آنرا « الهام» نیز گویند .

۳ ـ خاطر نفسانی یا وسواس که برحظّ و مراد عاجل تحریض کند و آنرا « هاجِس » نیز نامند .

۴ ــ خاطرشیطانی که داعی بشرور وارتکاب معاصی است وآنرا « خاطر العدوّ » نیز گفته‌اند .

جع : رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۴۴ ـ ۴۳ ، اللّمع ، چاپ‌لیدن ص ۳۴۲ ، کشف‌المحجوب هجویری ، طبع لنینگراد ، ص ۵۰۲ ، شرح شطحیّات روزبهان بغلی‌شیرازی ، چاپ طهران ، ص ۵۴۹ ، ۶۳۴ ، تعریفات جرجانی ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : خاطر . احیاءالعلوم ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۳۶ ـ ۲۰ که بحثی بسیار شیوا و دقیق در بارهٔ خواطر کرده و روایات و احادیث مختلف را درین باره نقل نموده است .

این تفسیر بنابرآنست که « خلق » را با اضافه بخوانیم (مطابق نسخهٔ قونیه وچاپ لیدن) واگرآنرا موقوف و بدون اضافه بخوانیم چنانکه ولی‌محمّد اکبرآبادی و بحرالعلوم احتمال داده‌اند آنگاه توجیه‌آن بدین‌صورت ممکن‌است که : مردم نیک‌و بد دردرون انسان تأثیری می‌گذارند خارج از قصد وارادهٔ خود یا کسانی که با آنها برخورد می‌کنند زیرا بدون شک از دیدار و برخورد ما با دیگران تأثّر و انفعالی قهری که غالباً ما خود بدان توجّه نداریم حاصل می‌گردد و بر باطن و روان ما اثر می‌گذارد و بساکه این آثار درکیفیّت فکر و نحوهٔ تصمیم ما مؤثّر می‌افتد ازآنجهت که عزم و نیّت با فعلیّات و اوصاف نفسانی بستگی دارد و تشخیص و ردّ و قبول انسان برهمین فعلیّات و اوصاف مبتنی است و سوابق ذهنی در نوع قضاوت و نفی و اثبات امور ازسوی او، از عوامل‌اصلی است و دلیل اختلاف قضاوت‌نسبت بامرواحد ، فعلیّات نفسانی و سوابق ذهنی است .

بهرِ غُسل ارْ در روی در جویبار ‌‌ برتو آسیبی زند در آبْ خار
گرچه پنهان خار در آبست پَست ‌‌ چونک‌درتومی‌خَلَددانی‌که‌هست

ب ۱۰۳۶ ، ۱۰۳۷

مثالی است برای توضیح تأثیر ملک و شیطان یا نـوع مردم در حدوث فکر و خیالات انسانی از آن جهت که انسان می‌داند که هیچ حادثی بدون سبب و علّتی نیست و وقتی درآب فرو می‌رود و غسل می کند و سوزشی در پای خود می‌یابد بضرورت فرض می کند که گیاهی خاردار درآب وجود دارد پس براین قیاس وقتی ما با کسی ملاقات می کنیم و از دیدار او نوعی از افکار در ذهن ما صورت می‌بندد یا آنکه تنها نشسته‌ایم واندیشهٔ نیک یا بد بردل ما می گذرد باید متوجّه شویم که این اندیشهٔ تازه و فکر نو بسببی و علّتی حادث شده است که آن یا داعی خیر و شرّ است که در درون ما وجود دارد و یا اثری است که از برخورد ما با انسان دیگر قهراً از باطن ما سر زده است .

این تمثیل را مولانا در دیوان کبیر نیزآورده است :

منم غرقه درون جوی باری | نهانم می‌خلد در آب خاری
اگرچه خار را من می‌نبینم | نیم خالی ز زخم خار، باری
ندانم تا چه خارست اندرین جوی | که خالی نیست جان‌ازخارخاری

ب ۲۸۵۱۳ ببعد

خار خارِ وَحیها و وَسوسه   ازهزاران کس بود نِه یک کسه

ب ۱۰۳۸

خار خار : خارش متعاقب و پیاپی درپوست، مجازاً، دغدغه واضطراب، حالتی که از تأثیر عوامل بیرونی و درونی در باطن پدید می‌شود .

مقصود آنست که هرنوع خیال واندیشه‌ای که بردل می گذرد ، حدوث آن مسبوق است باسباب و علل بسیار و مختلف که درطول عمر و مدّت زندگی از مسموعات و مشاهدات وآنچه انسان خوانده و بدان مصادف شده بیکدیگر پیوسته و زمینه را برای قبول تأثّر از سبب اخیر که برخورد و یا شنیدن ودیدن و یا تذکّر امر ذهنی است فراهم ساخته است و بنابراین وحی قلب و اندیشهٔ

نیک و وسوسه یا خیال زشت و پلید ، بمنزلهٔ ظهور نتیجهٔ آن اسباب و علل اعدادی است که بمرور زمان مانند حلقه‌های زنجیر درهم افتاده و اتّصال یافته است هرچند که بحسب ظاهر ما سبب اخیر را ممکن است دریابیم و از اسباب گذشته و دور غافل مانده باشیم .

باش تا حِسهای تو مُبْدَل شود — تا ببینیشان و مُشکل حَل شود
تا سخنهای کِیان رَدْ کردهٔ — تا کِیان را سَرْوَرِ خود کردهٔ

ب ۱۰۳۹ ، ۱۰۴۰

حواس و ادراکات سالک مادام که در تصرّف هویٰ و شهوت نفسانی است حقیقت را مشاهده و دریافت نتواند کرد زیرا غلبهٔ نفس،احوال انسانی را از اعتدال بیرون می‌برد و بسوی افراط یا تفریط می‌کشاند و در چنین‌حالتی حق را بصورت باطل و باطل را درکسوت حق‌می‌بینند ولی پس‌ازآنکه سالک براثر ریاضت و مجاهدت هویٰ و آرزو را مقهور گردانید و سلطان حقیقت و حالت استوا و استقامت برولایت دل مستولی‌گشت و سرچشمهٔ ادراك صافی و منزّه شد آنگاه احکام حس بدل می‌گردد و چشم وگوش وسائر حواس‌بحکم حقیقت درکار می‌آید و هرچیز را چنانکه هست و بدون تمایل بسوی افراط یا تفریط مشاهده و ادراك می‌کند و ندای‌فرشته را از تسویل شیطان باز می‌شناسد و داعی خیر و داعی شرّ را می‌بینند و تمیز می‌دهد و بدین نتیجه می‌رسد که در روزگار غفلت ، فرمان فرشته را رد کرده و گفتار دیو را بجان پذیرفته است این حالت موقوف است برموت اختیاری و یا موت اضطراری و اجل طبیعی و بنابراین آنرا برقیامت و یا عالم برزخ نیز تطبیق توان‌کرد .

مشورت ادراك و هشیاری دهد — عقلها مر عقل را یاری دهد

ب ۱۰۴۳

نظیر آن : اَلْمَشْوَرَةُ لِقاحُ الْعُقولِ وَ رائِدُ الصَّوابِ . اِذا

شاوَرْتَ الْعاقِلَ صارَ نِصْفُ عَقْلِهِ لَکَ . التمثیل والمحاضرة ، چاپ قاهره، ص ٤١٧ .

گفت پیغمبر بکن ای رای زن　　　مشورت کالْمُسْتَشارُ مُؤْتَمَن

ب ١٠٤٤

اشاره است بحدیث : اَلْمُسْتَشیرُ مُعانٌ وَالْمُسْتَشارُ مُؤْتَمَنٌ . التمثیل والمحاضرة ، چاپ قاهره ، ص ٢٨ . این‌حدیث بصور مختلف نقل‌شده است . جع : احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ١٢ .

گفت هر رازی نشاید باز گفت　　　جُفت ، طاق آید گهی گه طاق جُفت

ب ١٠٤٥

می‌توانیم در توجیه این بیت بگوییم که در بازی جفت و طاق گاهی طاق می‌گویند وجفت ظاهر می‌شود وگاهی‌هم بعکس‌است همچنین‌مشورت بادوستان گاهی بصواب وگاهی هم بخطا می‌کشاند و یا آنکه جفت را بمعنی دوست و دمساز ، وطاق را بمعنی جدا ومخالف بگیریم که درآن‌صورت معنی‌چنین‌می‌شود که راز را بدوست هم نباید گفت برای آنکه ممکن است روزی دشمن بشود چنانکه‌گفته‌اند : اَحْزَمُ النّاسِ مَنْ لا یُفْشی سِرَّهُ اِلیٰ صَدیقِهِ مَخافَةَ اَنْ یَقَعَ بَیْنَهُما شَرٌّ فَیُفْشِیَهُ عَلَیْهِ . المستطرف ، چاپ مصر، ج١، ص ١٨٨ .

از صفا گر دَم زنی با آینه　　　تیره گردد زود با ما آینه

ب ١٠٤٦

دوست هرچند پاکدل باشد از غریزهٔ حبّ ذات و ترجیح منفعت خود بردیگران خالی و برکنار نیست و غالباً مردم تا وقتی دوست و صمیمی هستند که تفوّق و برتری دوستان خود را مشاهده نکرده‌اند بنابراین هرگاه ما راز خود را که بحسب معمول باید امری مهمّ ومرتبط بمنفعت یا پیشرفت ما باشد

با دوستی در میان نهیم بسا که حسد و بخل او را تحریک می کنیم بطوری که او در دل خون می‌خورد و بظاهر ازخود مسرّت نشان می‌دهد و بحکم بدسگالی و حسدی که از احتمال حصول منفعت و ترقّی برای ما در درونش سر زده‌است در مشورت خیانت می کند و براه غلط می‌افکند . این تمثیل که از تیره شدن آینه براثر آه و نفس ، مولانا می‌آورد ظاهراً اشاره بدین نکته است .

در بیانِ این سه کم جُنبان لبت — از ذَهاب‌واز ذَهَب‌وزمَذْهَبَت
کین‌سه را خصمست بسیار وعدو — در کمینت ایستد چون داند او

ب ۱۰۴۷ ، ۱۰۴۸

اشاره‌است بجملهٔ ذیل: اُسْتُرْ ذَهَبَکَ وَ ذَهابَکَ وَمَذْهَبَکَ . که ولی محمّد اکبرآبادی آنرا حدیث نبوی و خواجه ایّوب از سخنان حضرت جعفر صادق علیه‌السّلام و حاجی سبزواری حدیث (بدون قید) شمرده‌اند و بنده‌هنوزمأخذآنرا نیافته‌ام. ونزدیک بدان‌روایتی‌است‌که ازحضرت‌امیرمؤمنان علی‌علیه‌السّلام نقل کرده‌اند : فَاخْزُنْ لِسانَکَ کَما تَخْزُنُ ذَهَبَکَ وَوَرِقَکَ . فصل‌الخطاب ، چاپ ایران ، ص ۲۶۸ .

ور بگویی با یکی دو اَلْوَداع — کُلُّ سِرٍّ جاوَزَ الاِثْنَیْنِ شاع

ب ۱۰۴۹

این مصراع عربی مثلی است متداول از بیتی که تمامش چنین است :

کُلُّ سِرٍّ جاوَزَ الاِثْنَیْنِ شاع — کُلُّ عِلْمٍ لَیْسَ فِی‌الْقِرْطاسِ ضاع

که مصراع اوّل در شرح نظام نیشابوری بر شافیهٔ ابن حاجب (باب‌ـ الابتداء) بدون ذکرگویندهٔ آن نقل شده و در امثال وحکم دهخدا منسوبست به حضرت امیرمؤمنان علی‌علیه‌السّلام . در دیوان‌خطّی‌اشعارحضرت امیر(ع) موسوم به انوارالعقول‌من‌اشعار وصیّ الرّسول (نسخهٔ‌خطّی‌متعلّق بنگارنده) این بیت وجود ندارد ، در جامع الشّواهد نیزگویندهٔ آن معیّن نشده است .

بعضی این مثل را بدینگونه توجیه کرده‌اند که هر سرّی که بر دو لب بگذرد پراکنده می‌شود .

گر دو سه پرّنده را بندی بهم　　　بر زمین مانند محبوس از اَلَم

ب ۱۰۵۰

مراد اینست که مشورت، آدمی را در کار سست می کند زیرا فکرهراندازه که قوی و دورپرواز باشد هنگام مشورت بسبب بحث وملاحظهٔ وجوه مختلف آن که طبعاً در مشورت پیش می‌آید در معرض شک و تردید قرار می گیرد و مشورت کننده ممکن است در عمل سست و دو دل شود مثل آنکه مرغ بتنهایی می‌پرد ولی هرگاه بالهای او را با مرغ دیگر بهم بندندآن دو از پرواز فرومی‌مانند این مثل را در فیه مافیه بدینگونه بیان فرموده است : « دو مرغ را برهم بندی با وجود جنسیّت وآنچ دوپر داشتند بچهار مبدّل شد نمی پرد زیرا که دوی قایمست امّا اگر مرغ مرده را بروبندی بپرّد زیرا که دوی نمانده است . » فیه‌مافیه ، طبع طهران بتصحیح نگارنده ، ص ۲۵ . نظیرآن :

چو مرغ پای ببسته‌ست دور می نپرد
بچرخ می‌نرسد وز دوار او عجمیست

دیوان ، ب ۵۲۳۹

مشورت دارند سَر پوشیده خوب　　　در کِنایت با غَلَط افکن مشوب

ب ۱۰۵۱

سَرْ پوشیده : سر بسته و با جمال ، بدون تصریح .

غَلَط افکن : سخنی که بوجه تعریض گویند ، سخن دو پهلو و قابل توجیه .

ازاینجا بیان این مطلب است که مشورت جائز است ولی مشروط به آنکه مقصود را بصراحت باز نگویند تا آنکه مقصد ومرام معلوم نگردد و راز برملا نیفتد و فایدهٔ مشورت نیز حاصل گردد و بنابراین فاعل فعل « دارند » عام و

کلّی است نظیر : گویند ، آورده‌اند ـ و امثال آن در مواردی که اسناد فعل بهرفاعلی رواست وشخص معیّن، مقصود گوینده نیست و یا آنکه فاعل درنظر متکلّم مشخّص نیست ولی می‌داند که فعل صورت گرفته و بضرورت فاعلی داشته است و یاآنکه فاعل‌فعل مشخّص‌است وگوینده برای رعایت مصلحتی فعل را با ضمیر جمع می‌آورد و تعبیر : (سر پوشیده ، درکنایت ، با غلطافکن مشوب) قید و وصف الفعل است وترتیب نظم آن در محاوره چنین است : مشورت را وقتی خوب می‌شمارند که سر بسته و بصورت کنایه وآمیخته با غلط افکن و تعریض‌باشد . دلیل این‌توجیه ، ابیات بعدی است که برای‌رفع‌تعارض از امر بمشورت و توصیه بکتمان سرّ که در احادیث می‌خوانیم و ببعضی اشارت رفت ، بیان فرموده است .

یوسف‌بن احمد مولوی ضمیر جمع را در فعل « دارند » راجع به « دوسه پرنده » در بیت پیشین گرفته وگفته است که مرغان نیز بزبان حال مشورت دارند و درخلاص خود می‌اندیشند . با شواهدی‌که از گفتهٔ مولانا آوردیم سستی این توجیه واضح است .

مشورت‌کردی پیمبر بسته سَر   گفته ایشانش‌جواب و بی‌خبَر
در مثالی بسته گفتی رای را   تا نداند خصم از سَر پای را
او جواب خویش بگرفتی ازو   وز سؤالش می‌نبُردی غیر بو

ب ١٠٥٤ ـ ١٠٥٢

بسته : پیچیده ، غیر صریح .

مأخذ این مطلب را درکیفیّت مشورت حضرت رسول (ص) بدست نیاوردم ولی روایاتی موجود است که مؤیّد آن تواند بود ، مانند : کانَ اِذا اَرادَ غَزْوَةً وَرّیٰ بِغَیْرِها . جامع صغیر ، چاپ مصر ، ج ٢ ، ص ١٠١ ، کنوز الحقائق ، چاپ هند ، ص ٩٧ .

وَقالَ النَّبِیُّ (ص) لِلرَّجُلِ الَّذی سَألَهُ مِمَّنْ اَنْتَ قالَ مِنْ ماءٍ محاضرات راغب ، چاپ مصر ، ج ١ ، ص ٧٤ . و ازین قبیل است احادیثی که در بارهٔ جواز معاریض یعنی سخنان دو پهلو وارد شده است ، جع : نهایهٔ ابن اثیر ، چاپ مصر ، ج ٣ ، در ذیل : عرض .

گفت من گفتم که عهدِ آن خَسان — خام باشد خام و سُست و نارَسان

ب ١٠٥٧

نارَسان : نارَس و خام ، ناتمام .

دَمْدَمهٔ ایشان مرا از خر فکند — چند بفریبد مرا این دهر چند

ب ١٠٥٨

دَمْدَمه : هلاك کردن ، فسون ومکر باعتبار آنکه بگمراهی و زیانمندی و نیستی می کشاند .

از خر فکندن : پیاده کردن ، بکنایت ، عاجز کردن .

سخت درماند امیرِ سُست ریش — چون نه پَس بیند نه پیش از احمقیش

ب ١٠٥٩

سُسْت ریش : بکنایت ، ابله و بی خرد .

راهْ هموارست زیرش دامها — قحطِ معنی در میانِ نامها

ب ١٠٦٠

انتقاد است ازحکّام وامراء ظاهر بدینگونه که حکومت وامارت بمنزلهٔ راه صاف و همواری است که زیر آن دامها گسترده باشند ، این دامها شهوات است که براثر حصول قدرت ، محیط مناسب می‌یابد و بقوّت ظاهر می‌شود و یا تملّق ومدایح وثناهای بی مغزِ خلق که حکّام را بدام می‌افکند و مغرور وفریفتهٔ خود می‌سازد چنانکه نقص خود را فراموش می کنند و رشتهٔ تدبیر را ازدست می‌دهند ، بنابراین مصراع دوم ناظراست به القاب وعناوینی که دبیران درصدر

نامه‌ها می‌نوشتند مانند : امیر عالم عادل کافی و غیرآن و یا تعبیرات چامه‌سرایان و متملّقان دستگاه دیوانی که امرا ، درحقیقت بدانها موصوف نبودند وکسانی که آن الفاظ را بکارمی‌بردند از روی اعتقادآنهارا نمی‌گفتند وقصدشان تحریک حسّ خود پسندی و حبّ ذات بود در وجود ممدوح تا بدینوسیله لقمهٔ نانی و یا فرمان شغلی و حکومتی بدست آرند .

ولی‌محمّد اکبرآبادی این بیت را به احوال شیخان مزوّر که بالفاظ شیرین و مصطلحات مردم‌فریبِ طریقت ، مریدان را می‌فریبند ، ناظر شمرده است ، نیز احتمال می‌دهد که « نامها » جمع نامه باشد یعنی کتب و علوم نقلی که درآن‌صورت ، مقصود این خواهد بود که مرید ازطریق تعلّم بجائی نمی‌رسد وشرط وصول در طریقت ، صحبت و ریاضت است ، این تفسیر ارتباطی بگفتهٔ مولانا در این مورد ندارد .

لفظها و نامها چون دامهاست — لفظِ شیرین ریگِ آبِ عمرِ ماست
آن یکی ریگی که جوشد آب ازو — سخت کم‌یابست رَو آن را بجو

ب ١٠٦١ ، ١٠٦٢

ریگ : شِن و رَمْل ، سنگریزه .

ریگ بمعنی رَمْل آب را بخود می‌کشد و قنات وکاریز تا به ریگ (سنگریزه) نخورد آب خوب وکافی نمی‌دهد بدین مناسبت مولانا الفاظ را مانند ریگ بدو قسمت می‌کند یکی الفاظِ شیرینِ دل‌فریب و خالی از حقیقت که باعث تباهی عمر است و دوم الفاظ وکلماتی که ازروی صدق گویند که مایهٔ فزایش عمر است ازآن جهت که برتجربت و اطّلاع می‌افزاید و یا علم و معرفتی جدید می‌آموزد و شنونده را از صرف عمر مستغنی می‌گرداند .

منبعِ حکمت شود حکمت طلب — فارغ آید او ز تحصیل و سبب
لوحِ حافظ لوحِ محفوظی شود — عقلِ او از روح محظوظی شود

ب ١٠٦٣ ، ١٠٦٤

لَوْحِ مَحْفوظ : در اصطلاح شرع ، جسمی است بالای آسمان هفتم که درآن احوال وحوادث گذشته وآینده نوشته شده‌است و بروایت ابن‌عبّاس لوحی است از مروارید سپیدکه درازای آن از آسمان تا بزمین و پهنای آن از مشرق تا مغرب است ، در اصطلاح حکما ، عقل‌فعّال یا عقل اوّل و یا نفس کلّی‌است . و دراصطلاح صوفیّه یکی‌از مراتب نور الٰهی‌است که درمرتبه‌ای از مراتب خلق و آفرینش متجلّی است و تمام موجودات درآن ، بالاصاله نمایان است و بنابراین می‌توان گفت که مرتبهٔ علم تفصیلی حقّ است ، علّت توصیف‌آن به « محفوظ » یا برای آن است که خطا درآن راه ندارد و یا آنکه مصون از تغییر وتبدیل است و یا آنکه جز پاکان وخاصان کسی برآن اطّلاع نمی‌یابد .

مطابق روایات اسلامی جای این لوح پیشانی اسرافیل است ، بعضی نیز آنرا به سینهٔ اولیا وخلفاء محمّدی و راسخین‌درعلم تأویل کرده‌اند . تفسیرطبری طبع مصر، ج ۳ ، ص ۷۷ ، لطائف الاشارات ، از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی، تفسیرامام‌فخررازی ، طبع‌آستانه ، ج ۸ ، ص۵۲۸ ، الانسان‌الکامل، تألیف عبدالکریم جیلی ، طبع مصر ، ص ۷ ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : اللّوح المحفوظ ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۳۰۷ ، شرح سبزواری . تعبیر « لوح حافظ » و « لوح محفوظ » درضمن حکایتی ازمولانا نیز آمده است . مناقب العارفین ، طبع انقره ، ص ۴۱۳ .

بنظر می‌رسد که قصد مولانا آنست که سالک پس از آنکه بمواعظ پیر که چشمهٔ فیّاض معرفت و بمثل ریگی است که‌آب از آن می‌جوشد ، عمل کند آنگاه از تعلّم و ریاضت می‌آساید وخود منبع حکمت و دانش می‌شود وبمرتبهٔ کشف و الهام نائل می‌گردد پس تا وقتی که طالب است و طیّ طریق می‌کند « لوح حافظ » است وکار او تعلّم و آموختن و ازبرکردن است وچون‌مراحل

سلوك را سپری کرد آنگاه خود مصدر و منبع علم و دانش می‌شود و بعلم الـٰهی اتّصال می‌یابد و درین حالت « لوحِ محفوظ » است که بر جمیع کائنات احاطه دارد و از خطا و تغییر و تبدیل مصون است .

سالك وقتی بدین درجه رسید بکمال سلوك منتهی می‌گردد و آن عبارت است از رهائی و خلاص از تقلید و وصول به تحقیق زیرا غرض اصلی آنست که انسان خود درمعرفت بجائی رسد که مناسب استعداد خود ، دانش‌آفرین‌باشد و سرّ وجود خویش‌را پدید آرد والّا نقل‌اقوال دیگران اگرچه مقرون‌بدلائل باشد نوعی از تحقّق انسان است بسرّ و لطیفهٔ کسانی که عقاید و آراء آنها را آموخته است و تکرار مرتبهٔ وجودی آنهاست درمقام علم و معرفت ، بخلاف آن ، هرگاه سالك علوم‌دیگران را بیاموزد وازآن عبورکند و بدرجهٔ کشف نائل آید درآن صورت نور علم و حقیقت ، مناسب استعدادی که دارد بر وی متجلّی می‌شود و سرّ و لطیفهٔ شخصی او پدیدار می‌آید .

و بنابراین مقدمه می‌توان گفت که « حافظ » و « محفوظ » نظیر « حامل » و « محمول » است در تعبیرات مولانا با این تفاوت که اوّلین‌ناظر بمقام معرفت و دانش و دومین مرتبط بمرحلهٔ عمل است .

چون مُعَلِّم بود عقلش ز ابتدا　　　بعد ازین شد عقل شاگردی ورا
عقل چون جبْریل گوید احمدا　　　گر یکی گامی نِهَم سوزد مرا
تو مرا بگْذار زین پس پیش ران　　　حدِّ من این بود ای سلطانِ جان

ب ۱۰۶۷ - ۱۰۶۵

هرگاه معلّم، کامل وتمام ، وطریق تربیت ، راست ودرست باشد شاگرد را از مقام تعلّم می‌گذراند و بپایهٔ اختراع و ابتکار و استقلال نظر می‌رساند ، این نکته را بدینگونه تقریر می‌فرماید که چون عقل یعنی خردِ راست‌رَو و حق نگر ، رهبر سالك شد او در سلوك بجائی می‌رسد که دیگر به پیر حاجت ندارد

بلکه می‌تواند پیر را نیزدستگیری کند بنابراین عقیده که اولیاء پیشین بمنزلهٔ علل اعدادی‌هستندبرای شیخ لاحق و این‌شیخ دارای مراتب کمال آنهاست باضافهٔ کمال مخصوص بخود ، مثل اینکه درعلوم ظاهر وقتی متعلّم براه صحیح هدایت یابد ممکن است خود صاحب آرا و نظرهایی شود که مایه ده و فیض بخش عقل دیگران باشد مانند ارسطو و ابن‌سینا و انشتین که مدّتها عقل و فکر بشر را به افکارخود مشغول داشته‌اند سپس مولانا جبرئیل‌را مثل می‌آورد که درشب‌معراج حضرت رسول اکرم را (ص) تا سِدره رهبری کرد و ازآنجا قدمی پیش‌نهادن نتوانست و پیغمبر (ص) از آنجا تا بمقامی که خدا داناست پرواز گرفت ، این قصّه مبتنی است برروایت ذیل : فَلَمَّا بَلَغَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهیٰ فَانْتَهیٰ اِلَی الحُجُبِ فَقالَ جِبْرِئیلُ تَقَدَّمْ یا رَسولَ اللهِ لَیْسَ لی اَنْ اَجوزَ هٰذا الْمَکانَ وَلَوْدَنَوْتُ اَنْمُلَةً لَاحْتَرَقْتُ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ١٤٣ .

هرکه ماند ازکاهلی بی‌شُکروصبر   او همین داند که گیرد پایِ جَبْر
ب ١٠٦٨

شکر ، چنانکه گذشت بکار بردن نعمت است در غایت و غرض خود مانند اینکه چشم را در دیدن آثارآفرینش و گوش را در شنیدن سخن حق بکار برند و یا اینکه نعمتی که از حق می‌رسد وی را بدین عطیّت ثنا گویند .

صبر ، خودداری در مصیبت و هرچیزی است که مکروه نفس باشد بدینگونه که زبان از شکایت ببندند و جزع نکنند و بی‌تابی و اضطراب نشان ندهند .

در ابیات پیشین بطور ضمنی و باشارت ، فائدهٔ مجاهدت را در مرتبهٔ تعلّم وعلم آموزی بیان کرد ، اینک بمناسبت آن ، عقیدهٔ جبریان‌را که درآغاز حکایت طرح کرده بود دیگر بار ردّ می‌کند و می‌گوید کسی که شکر نعمت

قدرت و داشتن وسائل نمی‌گزارد و تحمّل مجاهدت ندارد و نمی‌تواند خلاف نفس بکند، این‌چنین کسی عقیدهٔ جبر را پیش می‌کشد برای آنکه بارمسؤولیّت را از دوش خود بیفکند و بیش درعبادت و بندگی نکوشد بدین عذر که هرچه او می‌کند ارادهٔ حق است و او قدرت برفعل ندارد .

هرکه جبرآورد خود رنجور کرد　　　تا همان رنجوریش درگورکرد

گفت پیغمبرکه رنجوری بِلاغ　　　رنج آرد تا بمیرد چون چراغ

ب ۱۰۶۹، ۱۰۷۰

لاغ : بازی و شوخی و فریب .

تلقین بنفس دارای آثار بسیار و محسوس است چنانکه هرگاه کسی خود را توانا ومقتدر پندارد باشوق وشور قوی ، دست اندرکارمی‌شود وغالباً موفّق وکامیاب می‌گردد و اگر خویش را عاجز و ناتوان فرض‌کند دست و دلش می‌لرزد و ازکار فرو می‌ماند و نیز براثر تلقین بنفس رنجوری و نالانی برانسان سبک می‌گردد و برخی بیماریها بواسطهٔ همین عامل ، علاج می‌پذیرد هم براین قیاس ترس از بیماری و اندیشهٔ رنجوری آثار و عوارض‌آن را از قبیل ملال و ماندگی و بے میلی بخوراك و عمل وکوشش در انسان بوجود می‌آرد وگاه بیمار و رنجور می‌سازد علاوه برآنکه این‌طرز فکر خود نوعی از بیماریهای روحی‌است که درمانش‌دشوار است بنا براین اصل ،کسی که خود را بفکرجبر و عجزانسان از تدبیر و عمل ، مشغول می‌دارد بتدریج این فکر قوّت می‌گیرد و او را بعجز و درماندگی حقیقی می‌کشاند تا درنتیجهٔ فکر ناکردن و ترك جهد وکوشش ، راه تدبیر و عمل براو بسته می‌شود و از امتیاز انسانی که فکر و تأمّل است بے بهره می‌ماند و این‌حالت بمنزلهٔ مرگ روح است که براثر آن ، آدمی حکم مردگان می‌گیردکه ازفکر و عمل بی‌نصیب مانده‌اند . برای اثبات‌آثار ونتائج تلقین‌بنفس مولانا حدیث نبوی را شاهد می‌آورد بنابرآنکه مرض و موت اعمّ است از

مرض و موت جسمانی و روحانی وآن حدیث اینست : لا تَمارَضوا فتَمْرِضوا وَلا تَحْفِروا قُبورَکُمْ فتَموتوا . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۲ .

جبر چه‌بْود بستنِ اِشکسته را　　یا بپیوستن رگی بگْسسته را
چون درین ره پایِ خود نشکسته‌ٔ　　بر کی می‌خندی چه پا را بسته‌ٔ

ب ۱۰۷۱ ، ۱۰۷۲

پیشتر گذشت که جبر در لغت عمل شکسته‌بندی است و شرط آن شکسته شدن استخوان است و برین قیاس جبرِ محمود و نادیدن خود و اسباب ، مبتنی است برفنای وجههٔ نفسی و نیستی در مقام فعل و تا آن حالت برای سالک روی ندهد جبرِ محمود تحقّق نمی‌پذیرد و ادّعای جبر مانند بستن پایی است که نشکسته و سالم باشد و چنین کس خود را بازی می‌دهد و برخویش می‌خندد .

وآنکِ پایش در رهِ کوشش شکست　　در رسید او را بُراق و برنشست
حاملِ دین بود او محمول شد　　قابلِ فرمان بُد او مقبول شد
تاکنون فرمان پذیرفتی ز شاه　　بعد ازین فرمان رساند بر سپاه
تاکنون اختر اثر کردی درو　　بعد ازین باشد امیرِ اختر او

ب ۱۰۷۳ ـ ۱۰۷۶

بُراق : مرکبی که مطابق روایات اسلامی ، جبرئیل در شب معراج از آسمان برای حضرت رسول اکرم (ص) آورد تا برآن سوار شد و از مکّه بمسجد اقصی و از آنجا بآسمانها عروج فرمود وآن « اسبی بود از خر مهتر و از شتر (ظ : استر) کهتر و دنبالش چون دنبال شتر بود و برش (ظ : بر) او چون برِ اسب بود ، رویش چون روی آدمیان ، دست و پایش چون دست و پای شتر بود و سم او چون سُم گاو وسینه‌اش چون یاقوت سرخ بود و پشتش چون دُرّ سفید بود ، زینی از زینهای بهشت براو نهاده و او را دو پر بود چون

پرطاووس ، رفتنش چون برق بود و یک گام او یک چشم زدن بود . » و روایت دیگر « چون جبرئیل آمد ومرا ازحجرهٔ امّ‌هانی بیرون آورد میکائیل را دیدم عنان اسبی را گرفته که آنرا بُراق می‌گفتند بسلسلهٔ از زر بسته ، رویش چون روی آدمیان و خدّش چون خدّ اسب ، برش ازمروارید بمرجان سرخ بر پیموده و موی پیشانیش از یاقوت سرخ وگوشهاش از زمرّد سبز و چشمانش چون زهره ، اَغَرّ مُحَجَّل پرهایش چون پر کرکس ، دنبالش چون دنبال گاو ، شکمش چون سیم سفید بود وگردن و سینه و پشتش چون زر سرخ » تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۳ ، ص ۳۱۱ .

برنشستن : سوار شدن :

بیرون خرام و برنشین برشهپر روح‌الامین
آخر گزافست این چنین تو محتشم او محتشم

دیوان سنائی ، ص ۳۹۰

حاملِ دین : بکنایت ، سالکی هشیار که در مواطن تفرقه مانده ، بحکم جمع موصوف نباشد که در آن حالت مکلّف است و بار ریاضت و مجاهده را بردوش می‌کشد .

محمول : جع : ب ۹۳۶ .

قابلِ فرمان : فرمان پذیر ، مطیع و فرمانبردار ، بکنایت ، سالک در مبادی کار و در حال ریاضت و مجاهدت .

مَقْبول : پذیرفته وگزیده ، بکنایت ، کسی که سلوک را بنهایت رسانیده و یا براثر کشش بدرجهٔ وصول نائل شده است .

فرمان رساندن : ابلاغ امر الٰهی ، بکنایت رسیدن بمقام رسالت و کمال ارشاد که بعقیدهٔ صوفیّه درآن مرتبه نیز ابلاغ اوامر الٰهی ممکن است .

مقصود اینست که چون مجاهده بکمال و نهایت رسید و سالک بفناء فعلی

و وصفی متحقّق گشت آنگاه جبر محمود، حالت وی می‌شود و از قید مجاهدت می‌رهد و جذب و کشش غیبی فرا می‌رسد و او بنیروی کشش، مقامات سیر را طی می‌کند و خود مبدأ امر و تبلیغ احکام می‌گردد و درین صورت، او نمی‌رود بلکه اورا می‌برند و رنج سلوك ازاوساقط است چنانکه پیغمبرما (ص) برمرکب آسمانی عنایت نشست وعوالم غیب را مشاهده فرمود و بحکم «اَسْرىٰ بِعَبْدِهِ، الاسراء، آیهٔ ۱» اونرفت بلکه او را خدا برد زیرا بمقام فناء عبودیّت تحقّق یافته بود.

گر ترا اِشکال آید در نظر پس‌توشکك داری‌درا ِنْشَقَّ الْقَمَر

ب ۱۰۷۷

اشاره است به آیهٔ شریفه: اِقْتَرَبَتِ السّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ. (القمر، آیهٔ ۱) که بعقیدهٔ اکثر مفسّرین ناظر است به معجزهٔ شکافتن قمر بردست حضرت رسول (ص) و بگفتهٔ برخی شقّ قمر از علائم قیامت است و پس ازین روی خواهد داد و چون مستقبل محقّق الوقوع است بنا بر عادت عرب ازآن، بصیغهٔ ماضی تعبیرشده است و صوفیان قمر را بقلب پیغمبر (ص) تأویل می‌کنند و بنابرآن، دونیمه شدن آن، کنایت است از استوای حالت قلبی وی در وجههٔ کثرت و وحدت، و قیامت ظهور اوست باعتبار آنکه سلسلهٔ نبوّت و رسالت بدو ختم‌شده است چنانکه‌امتداد زمان بقیامت منتهی می‌گردد ولی مقصود مولانا ظاهراً معنی نخستین است و این بیت را مانند شاهدی آورده است براثبات تأثیرمردان خدا در اجرام سماوی. برای‌اطّلاع ازعقایدمفسّرین جع: تفسیرابوالفتوح، طبع طهران، ج ۵، ص۱۹۲، تفسیر امام فخررازی، طبع آستانه، ج ۷، ص ۷۷۹، لطائف الاشارات ازابوالقاسم قشیری، نسخهٔ عکسی، بیان السّعادة، چاپ ایران، ج ۲، ص ۲۴۷.

تازه‌کن ایمان نی از گُفتِ زبان ای هوا را تازه کرده در نهان
تا هوا تازه‌ست ایمان تازه نیست کین هوا جز قفلِ آن دروازه نیست

ب ۱۰۷۸، ۱۰۷۹

ایمان: در لغت بمعنی تصدیق و باور داشتن است و هرگاه در زبان عربی به (لام) متعدّی شود معنی آن تصدیق مُخْبِر است و هرگاه به (با) تعدیه پذیرد معنی آن تصدیق خبر است و مورد استعمال آن، خبر از غائب و امری مبهم است و ازین‌رو، مفسّرین و علماء کلام میان جملهٔ «آمَنَ لَهُ» و تعبیر «آمَنَ بِهِ» فرق می‌گذارند امّا معنی اصطلاحی و شرعی آن مورد اختلاف است و علماء اسلام در تعریف آن، چهار دسته شده‌اند:

۱ ــ اینکه ایمان عبارت است از اعتراف بدل و اقرار بزبان و اعمال شرعی و این عقیدهٔ معتزله و خوارج و محدّثین و فرقهٔ زیدیّه است.

۲ ــ اینکه ایمان عبارت از تصدیق قلبی و اقرار زبانی است و این قول اکثر فقهاء سنّیان است از جمله ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت فقیه بزرگ عراق.

۳ ــ اینکه ایمان‌فقط تصدیق‌قلبی است نسبت‌بدانچه از پیغمبر بطورقطع بما رسیده است و این عقیدهٔ اشعریان است.

۴ ــ اینکه ایمان تنها اقرار بزبان‌است که فرقهٔ کرّامیّه (پیروان ابوعبدالله محمّدبن کرّام سجستانی) برین عقیده بوده‌اند.

ابن تیمیّه تحقیق مفصّلی در بارهٔ ایمان کرده وگفته است که تصدیق قلبی باید بهمراه محبّت و تعظیم باشد و اگر کسی معرفت و تصدیق بخدا و پیغمبر حاصل کند ولی دلش خالی از محبّت و تعظیم خدا و رسول باشد او را مؤمن نمی‌گویند و چون تصدیق، بمحبّت و تعظیم منضمّ و پیوسته‌گردد لازمهٔ آن تبعیّت اراده، ازاحوال قلب ونتیجهٔ آن، اطاعت ازامر و نهی‌است پس‌ایمان حقیقتی است که اعتراف وعمل، اثر قهری و تبَعی آن بشمار می‌رود.

صوفیان می‌گویند ایمان اعتراف بزبان واخلاص قلبی است و بعضی آنرا عبارت ازقبول دعوت باطنی و بیعت وَ لَـوی وحالت بعد از توبه دانسته‌اندکه مرید درآن حالت مستعدّ و پذیرای احکام قلبی می‌گردد.

بنابراین مقدّمات سخن مولانا را می‌توان بدو صورت توجیه کرد : یکی آنکه مقصود از تازه‌کردن ایمان تصدیق واخلاص قلبی است و دراین‌صورت ردّ است برگفتهٔ کرّامیان که ایمان را فقط اقرار بزبان شمرده‌اند.

دوم آنکه مقصود قبول دعوت باطنی وآماده شدن برای حصول‌احکام قلبی باشد زیرا تا وقتی که انسان دعوت باطنی را نپذیرد و دست در دست پیر ننهد بایمان حقیقی نمیرسد و او بصورت مؤمن است و این معنی با تعبیر مولانا « تازه‌کن ایمان » مناسب‌تر و نزدیک‌تر است.

و چون قبول دعوت باطن که مرحلهٔ نخستین و منزل اوّلین آن، توبه و پشیمانی ازگذشته است با ریاضت ومجاهدت با هوای نفس، همیشه همراه است و از دگر سوی ایمان حقیقی مستلزم اطاعت فرمان خدا و پیغمبر و پیر است پس بالطّبع کسی که مطیع هوای نفس و آرزوهای شهوانی باشد بصفت ایمان حقیقی متّصف نمی‌شود و تا هوای نفسانی تازه و نیرومند باشد تعظیم و محبّت در دل قرار نمی‌گیرد و ایمان بتمام نیرو وقدرت بردل حکومت نمی‌کند و بدین جهت مولانا تبعیّت هوی وآرزوی نفسانی را با ایمان منافی می‌شمارد.

برای اطّلاع ازمعنی ایمان، جع : تفسیرابوالفتوح، طبع‌طهران، ج ۱، ص ۴۰، مجمع‌البیان، چاپ طهران، ج۱، ص ۱۶، تفسیرامام‌فخررازی، طبع آستانه، ج ۱، ص ۲۴۸ ـ ۲۴۶، مجموع فتاوی شیخ‌الاسلام احمدبن تیمیّه، طبع ریاض، ج ۱۰، ص ۲۷۴ ـ ۲۶۸، شرح مواقف، طبع آستانه، ج ۳، ص ۲۴۶، شرح تجرید قوشچی درحاشیهٔ آن‌کتاب، ج ۳، ص ۳۴۸، بیان‌ـ السّعادة، چاپ ایران، ج ۱، ص ۲۸، کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل : ایمان.

کردهٔ تأویل حرفِ بِکر را   خویش را تأویل کن نه ذِکر را

ب ۱۰۸۰

تأویل : درلغت رجوع دادن و در اصطلاح ، بیان وتوضیح قرآن است بدلیلی ظنّی مانند خبر واحد . مقابل : تفسیر که ایضاح قرآنست بدلیلی قطعی و بعضی گفته‌اند که تأویل تفسیر باطن لفظ است . مقابل : تفسیر که بیان لفظ است بلفظی دیگر و بنابراین ، تأویل را می‌توان به توجیه و بیان مقصود تعریف نمود . بعقیدهٔ راغب اصفهانی تفسیر ، بیان مفردات ، و تأویل ، ایضاح معانی و جمل است . صاحب مجمع البیان تأویل را بدینگونه تعریف می کند : رَدُّ اَحَدِ الْمُحْتَمِلَیْنِ اِلیٰ ما یُطابِقُ الظّاهِرَ. نزد صوفیّه ارجاع ظاهر قرآن است بمصادیق روحانی آن از قبیل مراتب عقول و نفوس و احوال باطنی و قلبی . جع : مجمع البیان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ٤ ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۹ ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : تأویل ، تفسیر .

حَرْفِ بِکْر : سخن تازه و نوآیین ، بکنایت ، قرآن کریم .

ذِکْر : یکی از نامهای قرآن است . تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ٤ ، مجمع البیان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۵ ، کشّاف اصلاحات ـ الفنون ، در ذیل : ذکر .

درین بیت برجبریان که آیات مربوط بکسب وعمل را تأویل می کرده‌اند ردّ می کند زیرا نزد ائمّهٔ اسلام مسلّم است که تفسیر وایضاح قرآن جزباسناد و آثار درست که از طریق پیغمبر و صحابه رسیده باشد روا نیست .

برهوا تأویلِ قرآن می کُنی   پست وکژ شد ازتو معنیٔ سَنی

ب ۱۰۸۱

سَنیّ : روشن و بلند .

اشاره است بحدیث : مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأیِهِ وَاَصابَ الْحَقَّ

فَقَدْ اَخْطَأَ . تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۳ ، مجمع البیان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۴ ، وحدیث : مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْیِهِ فَلْیَتَبَوَّءْ مَقْعَدَهُ مِنَ النّارِ . کنوزالحقائق ، طبع هند ، ص ۱۳۱ .

آن مگس برِبرگِ کاه و بَوْلِ خر همچو کشتی‌بان همی افراشت سَر

ب ۱۰۸۲

مأخذ این تمثیل را درمآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۴ ملاحظه فرمایید .

برسرِ دریا همی راند او عَمَد می‌نمودش آن قَدَر بیرون ز حد

بود بی‌حدّ آن چمین نِسبت بدو آن نظر که بیند آن را راست کو

ب ۱۰۸۵ ، ۱۰۸۶

عَمَد : نوعی از قایق و ظاهراً قایق گونه‌ای که از ریسمان و شاخه وتنهٔ درخت فراهم می‌آورده‌اند ، در موزهٔ کویت نوعی از قایق دیده‌ام که مانند سبد وکواره از شاخه و ترکهٔ درختان درهم بافته‌اندکه ظاهراً آن نیز ازجنس عمد است . جع : حواشی نگارنده برمعارف بهاء ولد ، طبع طهران ، ج ۴ ، ص ۳۰۵ ، فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، ضمیمهٔ مجلّد هفتم دیوان کبیر ، انتشارات دانشگاه طهران ، در ذیل : عَمَد .

چَمین : پلیدی و بول و افکندهٔ انسان و دیگر جانوران .

عالَمش چندان بود کِش بینِش است چشم چندین بحر همچندینشست

ب ۱۰۸۷

همچندین : دوچیز مساوی بحَسَب مقدار و کمیّت .

همچنان که میدان دید و کیفیّت دیدن با ضعف و قوّت باصره تناسب دارد بی‌گمان کیفیّت ادراك ونوع مُدْرَكات انسان با ضعف و نیروی هوش وعقلِ آدمی متناسب است وازینروعامّهٔ مردم وحتّیٰ علما بحَسَب نوع مُدْرَکات

با یکدیگر اختلاف حاصل می کنند ، چندانکه یک امر نسبت بشخصی بسیار عادی و طبیعی و برای دیگری بسیارشگفت و از نوع خارق عادت است ویا آنکه یک منظره از گلها و سبزه برای شاعر ، نوعی از تفکّر بوجود می‌آورد و برای گیاه شناش و عالم طبیعی ، نوع دیگر ؛ درصورتی که هردو، بیک چیز می‌نگرند ومنظره‌شان متعدّد نیست وفی‌المثل دنیای حکما واخترشناسان پیشین امثال ارسطو و بطلمیوس منحصر بوده است در هفت ستارهٔ سیّار وافلاک نه‌گانه و دنیای علمای امروزین تا آن سوی کهکشان وسعت وگسترش یافته است و این تفاوت از چگونگی ادراک وکیفیّت دید بحصول پیوسته است ، مولانا درین تمثیل ، این تفاوت را بیان می‌فرماید .

گر مگس تأویل بگذارد برای — آن مگس را بخت گرداند همای
آن مگس نبْود کِش این عِبرت بود — روحِ او نه در خورِ صورت بود

ب ۱۰۸۹ ، ۱۰۹۰

عِبْرت : پند و هرچه سبب تنبّه و بیداری و نظر در عاقبت و عبور از ظاهر بباطن شود .

خواندن و شنیدن و هرچه رنگ تعلّم وآموزش دارد برای آنست که ادراک را قوّت دهد و بردانش و بینش بیفزاید و اگر انسان هرچیزی را که دقیق است و ابهامی دارد بردانسته‌های خود تطبیق کند و بافکار موجود خود بازگرداند ، هرگز ادراکش ترقّی نمی کند و برعلم او چیزی نمی‌افزاید و بدین مناسبت تأویلِ برای ، مذموم است خواه در قرآن کریم یا هر کتاب و موضوع دیگرزیرا معنی آن ، بازگشت بفکرموجود ومدرکاتی است که از پیش حصول یافته است و از دگرسوی بعقیدهٔ صوفیان تا وقتی که انسان در بردگی و رقیّت نفس باقی است باسرار کلام حق و اولیا راه نمی‌یابد و تأویلِ برأی و از روی هویٰ نشانهٔ آنست که آدمی هنوز درگذشتهٔ خود وآثار نفسانیّت ، اسیر مانده‌است بدین‌جهت مولانا می گوید که هرگاه مگس که نمودارِ مردم تنگ‌بینش

استِ از قید هویٰ آزاد گردد و سخن اولیا را بمیل و مراد خود تأویل نکند بی هیچ شکّ روی در فزایش و ترقّی می‌نهد و درنتیجهٔ دقّت و تأمّل روز بروز بر بینش او چیزی می‌فزاید تا بدرجهٔ کمال می‌رسد وهمان مگس خردك نگرش سست بال ، همای بلند پرواز همایون فال می‌گردد و در فضای بی‌نهایت کمال بال و پر می‌گشاید و از آنجا که نزد صوفیان صورت و شکلِ ظاهر ، اعتبار ندارد و جنسیّت اشیا تابع فعلیّات بلکه فعلیّت اخیر آنهاست و نام و عنوان آنهابمناسبت اوصاف معنوی وفعلیّت روحی آنها معیّن می‌شود ، مولانا می‌گوید آن مگس که چنین بیداری وبینشی‌دارد بصورت، مگس‌و بحقیقت چیزِ دیگر است چنانکه سگ اصحاب کهف بصورت از جنس سگان و بمعنی از جنس مردم بود و بسا کسان که صورت انسان دارند و بحقیقت دیوان و ددگانند چنانکه مطابق‌روایات‌اسلامی حشر آنها بصورت بهائم و سباع خواهد بود . نیز جع : ذیل بیت ١٠٨١ و نیز ب ٣١٦ و ب ١٠١٩ .

پوست چه‌بْود گفتهای رنگ‌رنگ چون زرِه برآب کِش نبْود درنگ

ب ١٠٩٦

شعرا موج آب را به زره تشبیه می‌کنند مانند :

وگر فرو شود آهن بآب و طبع اینست

چرا برآید جوشن همی بروی غدیر

دیوان عنصری ، نسخهٔ خطّی

در شده آب کبود در زره داودی

آمده در نعت باغ عنصری و عسجدی

دیوان منوچهری ، ص ١٤٥

انتقاد است از سخنان تملّق آمیز بی حقیقت و یا نظم و نثر مصنوع که غالباً ازمعنی مفید و یا بطور کلّی ازمعنی قابل توجّه خالی است و تنها بصنایع

لفظی از قبیل جِناس و مراعاة النظیر و طِباق و امثال آنها آراسته است و خواننده و شنونده از آن بهره نمی گیرد و سبب هیجان ذوق و تحریک عواطف نمی‌شود و هیچ گونه لذّتی نمی بخشد مانند اشعار عبدالواسع جبلی و رشید وطواط و دیگر شعراء صنعت پرداز که خواندن و شنیدن اشعار ایشان حکم پوست پوسیده خاییدن دارد که لذّتی نمی‌دهد و دهان را بدمزه می کند و اینگونه سخن مانند موج آبست که از حیث شکل بزره ماند ولی آنرا در کارزار بتن نمی کنند و خود از حِلْیَت دوام و ثبات بی نصیب است .

این سخن چون پوست و معنی مغز دان — این سخن چون نقش و معنی همچو جان

پوست باشد مغزِ بَد را عَیْب‌پوش — مغزِ نیکو را ز غیرت غَیْب پوش

ب ۱۰۹۷ ، ۱۰۹۸

دنبالهٔ انتقاد از صنعت سازی و پرداختن بآرایش کلام است از جهت ظاهر و صورت ، بدینگونه که سخن را بپوست و نقش و تصویر، و معنی را بمغز و جان تشبیه می کند از آن جهت که دانه و هسته هرگاه مغز نداشته باشد بکار نمی‌آید و سوختنی است وصورتی که جان ندارد تمتّعی نمی بخشد ، آنگاه نتیجه می گیرد که این صنعتها و آرایشهای لفظی آنجا پدید می‌آید که گوینده و سخن پرداز، از معنی و مضمون عالی لطیف ، تهی دست است و صنعت را روپوش تهیدستی خود می کند همچنان که پوست برگردو و یا بادام بی مغز پوشش بی مغزی آنست و همینکه پوست شکسته شد عیب آن ظاهر می‌شود ، برخلاف هسته و دانهٔ بامغز که شکستن ، هنر و کمال آنرا پدید می‌آرد ، سخنان مصنوع نیز چنین است که ظاهر آنها فریب می‌دهد و در غلط می‌افکند ولی وقتی متوجّه معنی آن می‌شویم می‌بینیم که جز صنعتهای پوچ حاصلی نداشته است ولی آن سخن که معنی تازه و دلکش دارد بدین آرایش و تکلّفات حاجت ندارد و چنانست که شیخ سعدی می گوید :

بزیورها بیارایند روزی خوبرویان را
تو سیمین‌تن چنان خوبی که زیورها بیارائی
کلیّات سعدی ، ص ٦٥٧

چون قلم از باد بُد دَفتَر ز آب هرچه بنْویسی فنا گردد شتاب
نقشِ آبست ار وفا جویی از آن باز گردی دستهای خود گزان
باد در مَرْدُم هوا و آرزوست چون هوا بگْذاشتی پیغامِ هوست
خوش بود پیغامهای کِرْدگار کو ز سَر تا پای باشد پایدار

ب ١٠٩٩ ـ ١١٠٢

نَقْشِ آب : صورت و نقشی که برآب زنند و نگارند ، بکنایت ، امری نا پایدار .

دست‌گزیدن : بکنایت ، پشیمان شدن بمناسبت آنکه هنگام پشیمانی دست و انگشت را گاز می‌گیرند .

در زبان عرب کار عبث و بی ثبات را بخط نوشتن و صورت نگاشتن برآب مثل می‌زنند و در این‌مورد می‌گویند : « کَالرَّقْمِ عَلَی الْماءِ » ومردم بیهده کار را بدینگونه تعبیر می‌کنند : « کَالرّاقِمِ عَلَی الْماءِ » چنانکه در پارسی « خشت بر دریا زدن » و « آب بهاون سودن » درین مورد بکارمی‌برند، مولانا سخنی‌را که از روی میل وهوای نفس برزبان آرند به نقش برآب تشبیه می‌کند زیرا هر سخن که بهوای نفس گفته شود حاکی از جنبهٔ شخصی انسان و نمودار غرض نفسانی است و مانند سائر شؤون و احوال شخصی دوام نمی‌پذیرد برعکس کلامی که برای مصلحت عام و دور از غرض گفته شود که حکم کلّی دارد و مانند امور کلّی پایدار می‌ماند و بدین جهت هوای نفس را بباد مانند می‌کند که باد محرّک سطح آبست و موج می‌انگیزد و هوی و آرزو نیز باطن آدمی را در تصرّف می‌گیرد و برسخن می‌گمارد علاوه برآنکه باد نوعی از هواء

(بمدّ) است و لفظاً با هوی (بقصر و الف کوتاه) مناسبتی بطریق اشارت و کنایت دارد .

امّا اینکه ترك هوی سبب اتّصال باطن بعالم الـٰهی و تلقّی وحی والهام می‌گردد بنابر آنست که تصفیهٔ باطن بعقیدهٔ صوفیّه موجب آن می‌شود که علم و معرفت از عالم غیب در آینهٔ ضمیر منعکس گردد چنانکه در مسألهٔ رؤیا و خواب بدان اشارت رفت و صوفیان شرط کشف و شهود را تهذیب و تصفیهٔ ضمیر و تَخْلِیَه‌را مقدّمهٔ تَحْلِیَه‌شمرده‌اند و ممکن‌است ناظر باشد به‌آیهٔ شریفه وَما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ اِنْ هُوَ اِلّا وَحْیٌ یوحىٰ . (النّجم ،آیهٔ ۳ ، ۴) که وحی الـٰهی مقابل هوای نفسانی ذکر شده است . و ظاهرا بیت آخرین اشاره است به آیهٔ شریفه : لا مُبَدِّلَ لِکَلِماتِهِ . (انعام ، آیهٔ ۱۱۵)

خُطْبهٔ شاهان بگردد و آن کیا جز کیا و خُطبه‌های انبیا
زآنک بَوْشِ پادشاهان‌ازهواست بارنامهٔ انبیا از کِبْریاست
از دِرَمها نامِ شاهان برکَنند نامِ احمد تا ابد بَر می‌زنند

ب ۱۱۰۵ - ۱۱۰۳

بَوْش : جماعت مردم وغوغا ، مجازاً ، شکوه وفرّ ، خود نمایی . « رسول گفت بدانك حوش و بوش لشگر عدو فرو نشست » تفسیر سورآبادی ، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ، ص ۳۰۶

« بی خبر از آنک این‌عظمت و جلالت وحَوْش وبَوْش برادرِ اوراست » فرائد السلوك ، نسخهٔ خطّی متعلّق به کتابخانهٔ ملّی ملك . تعبیر : « حوش و بوش » هنوز در بشرویه متداول است . ظاهرا حوش مخفّف حَوَش است که در لغت عامیانه ، مردم آمیخته ، و مرکّب از شهرها و قبائل مختلف است (محیط‌المحیط) و یاآنکه مخفّف حواشی بمعنی اطرافیان است چنانکه این‌احتمال در لغت عامیانهٔ (حَوَش) نیز امکان دارد . از کلمهٔ بوش صیغهٔ مبالغهٔ

« بَوّاش » نیز ساخته‌اند . مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۵۵۸

بارنامه : دراصل ، طومار و یا نسخهٔ محمولات و مال‌التّجاره است که بدست حامل بار و شتردار می‌سپرده‌اند تا در مقصد مطابق آن ، بار را تحویل دهد ، از حکایت معروف تاجر در الف لیله (شبانه ۹۸۹ ، ۹۹۰) برمی‌آید که بعضی از بازرگانان بارنامهٔ دروغین و تزویرآمیز از خود می‌کرده‌اند و باستناد آن از دیگر تاجران وام می‌گرفته‌اند ، ظاهراً بدین‌مناسبت این کلمه در معنی لاف وگزاف و غرور و خودنمایی بکار رفته است . مؤلّف برهان قاطع آنرا بمعنی‌اسباب تجمّل وحشمت و بزرگی ونازش و مباهات هم آورده‌است ، این معنی با گفتهٔ مولانا مناسبت بیشتر دارد .

خُطْبه وسِکّه ، علامت پادشاهی وامارت است ازآن جهت که هرگاه کسی بپادشاهی و امارت می‌رسید خطیب ، مکلّف بود که نام او را روز جمعه و در اعیاد رسمی درخطبه یاد کند و همینکه معزول می‌شد و یا درمی‌گذشت نام وی را از خطبه می‌افکندند و نام جانشین او را در خطبه ذکر می‌نمودند ، در نقش سکّه نیز همین روش معمول بود وهنوز هم معمول است ولی هیچگاه نام حضرت رسول اکرم (ص) از خطبه حذف نمی‌شد چنانکه در سکّه‌های اسلامی کلمهٔ : لا اِلٰهَ اِلّا اللهُ ، مُحَمَّدٌ رَسولُ اللهِ بردائرهٔ خارجی و کنارهٔ سکّه و یا برطرفی ازآن ضرب می‌شد و نام پادشاه و یا امیر محلّ در درون آن دائره و یا سوی دیگر منقوش می‌گردید ولی این‌نقش باتغییر سلطنت وحکومت تبدیل می‌یافت ، مولانا درین ابیات بدین رسم وآیین اشاره می‌فرماید و حقیقت امر آنست که حکومتِ حق ، تغییر پذیر نیست برخلاف حکومت ظاهری و قدرت مادّی که در معرض زوال است .

نامِ احمد نامِ جمله انبیاست　　　چونکه صدآمد نوَد هم پیشِ ماست

ب ۱۱۰۶

بعقیدهٔ صوفیّه حقیقت محمّدی جامع جمیع مراتب کمال و رسالت است و بموجب حدیث : « کُنْتُ نَبِیّاً وَ آدَمُ بَیْنَ الرّوحِ والْجَسَدِ . » (احادیث‌مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۰۲) نبوّتِ وی برنبوّت آدم و ذُرّیّت او سابق بود و اوّلینِ موجودات بود ، بموجب حدیث : اَوّلُ ما خَلَقَ اللهُ نوری . و پیش از همه پیغمبران در ظهور آمد ، بمفاد حدیث : کُنْتُ اَوّلَ النَّبِیّیْنَ فی الْخَلْقِ وَ آخِرَهُمْ فی الْبَعْثِ . (احادیث مثنوی ، ص ۱۱۳ ، ۱۱۱) و چون جامع همهٔ مراتب بود ، انبیا و پیغمبران گذشته شؤون مختلف حقیقت محمّدی بودند که بنوبت ظهور کردند و اوبهمین دلیل خاتم انبیا نیز بود زیرا سلسلهٔ نبوّت با ظهور وی نهایت پذیرفت و ظهور وی بحقیقت ظهورتمام پیمبران بشمار میرفت . بدیگر جهت ، مطابق‌نظرصوفیّه هریک از پیمبران و اولیاء پیشین بمنزلهٔ علّت اعدادی برای ظهور و وجود ولی و پیمبر لاحق محسوب می‌شوند و کمالات آنها در وجود او مندرج است ، مولانا نظر بدین نکته وجود حضرت رسول اکرم را بعدد صد تشبیه می کند از آن جهت که آخرین مرتبهٔ عشرات است و مراتب دیگر عشرات ، در عدد صد مندرج است . برای اطّلاع از عقیدهٔ صوفیّه در بارهٔ حقیقت محمّدی، رجع : فصوص‌الحکم بضمیمهٔ حواشی دکتر ابوالعلاء عفیفی ، طبع بیروت ، ص ۲۲۶ - ۲۱٤ ، ۳٤٦ - ۳۱۹ ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۲٤۷ .

تاچه عالَمهاست در سودای عقل　　　تا چه با پهناست این دریای عقل
صورتِ ما اندرین بحرِ عذاب　　　می‌دود چون کاسها بر روی آب
تا نشُد پُر برسرِ دریا چوطَشْت　　　چونک پُرشدطشت دروی غرق‌گشت

ب ۱۱۱۱ - ۱۱۰۹

عقل : در تعبیرات صوفیّه اطلاق می‌شود برمرتبهٔ وحدت و نیز ظهور و تجلّی حق در مرتبهٔ علم که تعیّن اوّل است وگاهی آنرا برحقیقت انسانی

اطلاق می کنند ، مولانا ازعقل وجان ، ذات الٰهی‌را اراده می کند ، عقل کلّی یا عقل اوّل هم قابل فرض است . جع : کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : عقل ، شرح ولی‌محمّد اکبرآبادی ، طبع هند ، ص ٧٢ ، جواهرالاسرار ، طبع لکناهو ، ص ١٦٤ .

عِذاب : جمع عَذْب است بمعنی شیرین‌وگوارا ، نظیر : صَعْب ، صِعاب . وصف مفرد بصیغهٔ جمع بنا برآنست که در زبان عربی گاه جمع را در صفت مفرد آورده‌اند ، مانند : مِنْ نُطْفَةٍ اَمْشاجٍ ، بُرْمَةٌ اَعْشارٌ ، ثَوْبٌ اَسْمالٌ . ویا از آن جهت که جمع عربی در پارسی بمعنی مفرد استعمال می‌شود و بدین نظر آنرا جمع می‌بندند . مثل :

مر ترا معجزاتهای قوی است زیر شمشیر تیز و زیر قصب
دیوان فرخی ، ص ١٥
زنان دشمنان در پیش حربت بیاموزند الحانهای شیون
دیوان منوچهری ، ص ٥٩
مکارمها بعهد تو گـرفته است استقامتها
چنان چـون استقامتهای کشتیها بلنگرها
همان مأخذ ، ص

مقصود آنست که ذات حق در حدّ خود بسعه و اطلاق موصوف است و در مرتبهٔ ظهور وتجلّی ، تمام اعیان ممکنات از وی صادر شده‌اند و یا آنکه حقیقت‌انسانی با همه کلیّت وگسترش‌خود ، درافراد ظاهر شده وصور تعیّنات و اشخاص انسانی مانند کاسه‌ای بر روی دریاست ازآن جهت که ظرفیّت و وسعت‌آن نسبت بدریا محدود و بسیار اندکست ومادام‌که انسان بکمال‌حقیقت نرسد و ازخود فانی نگردد حرکت وجنبشی دارد وافعال را بخود نسبت‌می‌دهد و دعوی معرفت می کند ولاف علم و دانش می‌زند ولی چون بکمال معرفت نائل

آید درآن بحر ژرف غرق‌می‌شود و زبانش کند و لال می گردد چنانکه گفته‌اند: مَنْ عَرَفَ اللهَ کَلَّ لِسانُهُ . و سعدی در بیان این معنی گفته است :

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز
کان سوخته را جان شد و آواز نیامد
این بی‌خردان در طلبش بیخبرانند
کانرا که خبر شد خبری باز نیامد

گلستان ، ص ۷۳

تشبیه‌صورت بکاسه وحقیقت بدریا درفیه‌مافیه نیز آمده است . فیه‌مافیه، طبع طهران بتصحیح نگارنده ، ص ۱۵۳

عقل پنهانست و ظاهر عالمی — صورتِ ما موج یا از وی نمی
هرچه‌صورت‌می‌وسیلت‌سازدش — زآن‌وسیلت بحر دور اندازدش
تا نبیند دل دهندهٔ راز را — تا نبیند تیر دورْ انداز را

ب ۱۱۱۲ - ۱۱۱٤

حقیقت ذات حق و یا عقل کلّی و حقیقت انسانی بهیچ یک از حواسّ ظاهری وباطنی بنحو تفصیل وچنانکه درخور است قابل ادراك نیست ازاینرو پنهانست ولی عالم که تجلّی وظهور اوست بحواسّ ادراك می‌شود و ازینرو ظاهر و نمودارست امّا صورت که عالم نیز تواند بود تمام حقیقت عقل نیست زیرا عقل منزّه از تعیّن و محدودیّت است وعالم بقید تعیّن و محدودیّت گرفتار و مانند موجی است که برسطح دریا شکل پذیرد و یا نم و رطوبتی که از دریا در جسم بازماند که همان آبست ولی بصورتی محدود و متعیّن و درعین حال ازدریا هم جدا نیست برای آنکه همان دریاست که بصورت موج‌ونم درمی‌آید ورنگ تعیّن می‌پذیرد پس تفاوت صورت و عقل از جهت تقیید و اطلاق است و آن دو، بحَسَب حقیقت متّحد و یگانه‌اند. تشبیه مطلق ، بدریا ومقیّد، بموج و

نم در تعبیرات صوفیان بسیار بکار می‌رود .

وچون مقرّر گشت که صورت محدود است بنابراین هروسیله‌ای که زادهٔ صورت باشد نیز محدود خواهد بود و ازین جهت هروسیلهٔ دلیل و برهان و قیاس که انسان برانگیزد و ترتیب دهد بسبب محدودیّتی که دارد برمعرفت ذات بنحو کمال و تمام دلالت نمی‌کند و اگر این انسان وسیله انگیز برآن ادلّه و براهین اعتماد کند وآنها را در شناخت حق و حقیقت کافی پندارد همان وسائل، سبب دوری اوازحق خواهد بود زیرا که معرفت اواز جهت نقص ومحدودیّت دلائل ، ناقص و محدود است و حقیقت از حد تعیّن منزّه و برتر از قیاس و تصوّرماست پس همان وسیله که سبب قرب می‌پنداشت باعث دوری ومهجوری است ولی این دوری نیز بمقتضای حکمت الٰهی و برای حصول کمال است تا آدمی بدانچه می‌داند اعتماد نکند و پیوسته درطلب باشد وگرمی عشق و طلب ، زندگانیش‌را خوش و لذّت بخش دارد . تیر ، درمصراع اخیر مثالی است از انسان بدانجهت که تیر درقبضهٔ تصرّف تیرانداز است همچنانکه‌انسان وافکار و عواطف وی مسخّر مشیّت است و تا بدانجا می‌رود که کماندارِ دورانداز مشیّت اراده کرده باشد .

اسپِ خود را یاوه داند وز ستیز   می‌دواند اسپِ خود را راهْ تیز
اسپِ خود را یاوه داند آن جواد   واسپْ خود اورا کشان کرده چوباد
درفغان وجُست‌وجو آن خیره‌سَر   هرطرف پُرسان و جویان دَربدَر
کانکِ دُزدیداسپِ مارا کو وکیست   این‌که‌زیرِرانِ توست‌ای‌خواجه‌چیست
آری‌این‌اسپست لیکْ این اسپ‌کو   باخود آی ای شَهسُوارِ اسپ جو

ب ۱۱۱۵ - ۱۱۱۹

جواد : بخشنده و اسب خوب ، بیت دوم تلمیح و اشاره‌ای بمعنی دوم نیز دارد .

اسپ مثالی است برای روح و یا عقل از آن جهت که در بدن انسان و یا اجزای جهان تصرّف می کند و محرّك اصلی بدن و اجزای عالم است و سوار نموداری است از تن و یا اجزای جهان بسبب آنکه بخود متحرّك نیست و روح و یا عقلست که آنها را از سویی بسویی می‌برد ولی این‌سوار ازوجود اسب غفلت دارد ودربدر درطلب محرّك خود می گردد ، این نکته می‌تواند ناظر باشد بدینکه انسان خدا را در روشهای مختلف و یا در مظاهر گوناگون می‌جوید و از معیّت و ظهور حق و آثار تصرّف او در وجود غافل و بکلّی بی خبر است ، غزّالی‌در احیاءالعلوم (طبع مصر، ج ۱ ، ص ۶۵ ، ج ۳ ، ص ۱۵۵ ، ج ٤ ، ۱۳۲) . این تمثیل را آورده با این تفاوت که در تعبیر او سوار ، نفس و مرکب ، بدن است و همان تمثیل را در دیوان کبیر مولانا می‌خوانیم :

جان سوار است و فارسی خرتن زیر ران او
زشت باشد که زیر خر ، کند این روح مرکبی

دیوان ، ب ۳٤٤۲۷

ولی بیان مولانا درین مورد نیز مانند سائر موارد شاعرانه‌تر و جذّاب‌تر افتاده است .

فاعل فعل در بیت اوّل بقرینهٔ مقام و ذکر آن در بیت دوم ذکر نشده است ، یوسف بن احمد مولوی ، این بیت را بمنزلهٔ جزای شرط « تانبیند » در بیت ۱۱۱٤ و بعضی آنرا مربوط به « صورت ما » در بیت ۱۱۱۰ پنداشته‌اند و این هردوفرض ضعیف است .

جان ز پیدایی و نزدیکیست گُم   چون‌شِکَم پُرآب‌ولب‌خُشکی‌چوخُم

ب ۱۱۲۰

همچنان که رؤیت ودیدن چیزی‌مشروطست بشرایط خاص ازقبیل‌مقدار و فاصلهٔ معیّن و لون ، ادراك و رؤیت بصیرت نیز دارای شرائطی است از

قبیل مناسبت و جنسیّت و وجود غیر که با مقایسهٔ آن ، شیءٔ ممتاز تواند شد وقوّهٔ مدرکه راهی برای شناخت آن حاصل تواند کرد ولی حق تعالیٰ که جان جانهاست و یا روح کلّی ازین اوصاف منزّه است و بدین سبب با اینکه ظاهر است و ظهور همهٔ اشیا بدوست و هرچه را که بشناسیم نخست آنرا بصفت وجود می‌شناسیم که عین‌حق‌است ، بازهم حق تعالیٰ بسبب غلبهٔ ظهور درادراک نمی گنجد و سعهٔ وجودش تمام‌تر و بیشتر از آنست که ذهن و فکر بشری بدو احاطه یابد چنانکه چشم ما تمام کرهٔ زمین را بسبب کلانی نمی‌بیند و در قرص آفتاب خیره می‌شود و از دگرسوی حق بما نزدیک است زیرا ما و همه اعیان مجالی وآینه‌های اسما و اوصاف و یا ظهور ذات اویم و بی او هیچ و از هیچ هیچ‌تریم و نیز او باعتبار قیومیّت و قیام وجود ما بدو ، با ماست و از ما بما نزدیک‌تر است ولی‌همچنانکه از فاصلهٔ نزدیک اشیا را نمی‌توان‌دید حق‌تعالیٰ نیز از غایت قرب از ما بدور است و ماوی را ادراک نمی کنیم بنابراین ، جان یا جان جان در عین پیدایی و ظهور بمقتضای‌اسم « اَلْباطِن » درغایت خفاست و با وجود نزدیکی که مقتضای اسم « قریب » است در تتق عزّت و حجاب غیرت‌که اقتضای اسم « اَلْعَزیز، اَلْمُتَعال » است مختفی واز دسترس‌ما بدور است و بدین جهت گفته‌اند : قَریبٌ فی بُعْدِهِ بَعیدٌ فی قُرْبِهِ . که سعدی در بیان آن گفته است :

دوست نزدیک‌تر از من بمنست — وین‌عجب‌تر که من‌از وی دورم
چکنم با که توان گفت کـه یار — در کنار من و من مهجورم

گلستان ، ص ١١٤

آنگاه مولانا نزدیکی و محرومی را مثل می‌زند بجَمی که پراست و لبه های آن خشک است ، بدان مناسبت که عالم و وجود انسان از آثار وجود حق پر است و از معرفت بویی نمی‌برد . یاء در « لب خشکی » یاء نکره است یعنی

چون خمی که پرآب و لب خشک است . و تصوّر اینکه یا بمعنی خطاب و «چون» مفید شرطیّت است که بعضی شارحان مثنوی برآن رفته‌اند نادرست است . یوسف بن احمد نیز «لب خشکی» را اسم مصدر مرکّب فرض کرده است که آن نیز با تشبیه «چو خم» سازگار نمی‌نماید .

کَی ببینی سرخ و سبز و فور را   تا نبینی پیش ازین سه نور را
لیک چون در رنگ گُم شد هوشِ تو   شد ز نور آن رنگها روپوشِ تو
چونک شب آن رنگها مستور بود   پس بدیدی دیدِ رنگ از نور بود
ب ۱۱۲۳ - ۱۱۲۱

فور : رنگ بور است بابدال (با) به (فا) که آنرا به رنگ خاکی و سرخ کم رنگ تعریف کرده‌اند . جع : المنهج القوی ، در ذیل : بیت اوّل ، برهان‌قاطع ، در ذیل : فور .

روپوش : هرچه روی و یا روی چیزی را بدان پوشند مثل نقاب و مجموعه پوش ، مجازاً ، حجاب ، خواه ظاهری یا باطنی ، کتمان و پوشیدن :

می‌رود بی روی پوش این آفتاب   فرط نور اوست رویش را نقاب
مثنوی ، ج ٦ ، ب ٦٩١

«همگان فریاد برآوردند که حضرت مولانا چه مَغْلَطه و روپوشست که می‌فرماید .» مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ١٦٨ .

بعقیدهٔ ابن‌سینا و بسیاری از حکما و حسن بن هیثم ریاضی‌دان معروف و معاصر ابن‌سینا ، نور و روشنی شرط وجود و حصول رنگهاست و در تاریکی رنگ وجود ندارد زیرا شرط وجود آن که نوراست موجود نیست ، شمس‌الدّین محمود اصفهانی (متوفّیٰ ٧٤٩) درمطالع الانظار که شرح اوست برطوالع الانوار تألیف قاضی عبدالله بن عمر بیضاوی (متوفّیٰ ٦٨٥) نظر ابن‌سینا را تأیید می‌کند. متکلّمین عقیده داشته‌اند که نور شرط دیدن رنگ است و بر این عقیده ، رنگ

در ظلمت موجود است ولی دیده نمی‌شود برای آنکه شرط رؤیت آن وجـود ندارد .

گفتهٔ مولانا بعقیدهٔ متکلّمین نزدیک است بقرینهٔ ذکر «دید رنگ» در بیت ۱۱۲۳ و ۱۱۲۴ و ۱۱۲۹ «ندیدی رنگ را» در بیت ۱۱۲۸ که از همهٔ آنها استفاده می‌شود که دیدن رنگ مشروط است بوجود نور .

این ابیات بمنزلهٔ مقدّمه است از برای اثبات ظهور و خفاء حق وعلّت اینکه شناسایی کُنْهِ ذات یا معرفت خدا بنحو تفصیل، دست کم برای مردم عادی میسّر نیست ، تقریر این دلیل را در ذیل ابیات بعد ملاحظه خواهید فرمود .

برای اطّلاع ازعقیدهٔ حکما و متکلّمین در بارهٔ الوان ، جع : طبیعیّات شفا ، طبع ایران ، ص ۳۱۴ شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۲ ، ص ۱۴۸ـ۱۴۷ مطالع الانظار درحاشیهٔ همان کتاب ، ج ۱ ، ص ۲۴۴ ، شرح تجرید قوشچی ، در حاشیهٔ همان کتاب ، ج ۳ ، ص ۹۰ ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : لون .

نیست دیدِ رنگ بی نورِ برون   همچنین رنگِ خیالِ اندرون
این برون از آفتاب و از سُها   و اندرون از عکسِ انوارِ عُلا
نورِ نورِ چشم خود نورِ دلست   نورِ چشم از نورِ دلها حاصلست
باز نورِ نورِ دل نورِ خداست   کو زنورِعقل وحِس پاک وجداست

ب ۱۱۲۷ ـ ۱۱۲۴

سُها : ستاره‌ای است نزدیک بنات‌النعش مهین ، و ذکر آن بحسب مثال است .

رنگ بی وجود نور دیده نمی‌شود همچنین انواع خیال و اندیشه کـه در ذهن ادراک می‌شوند و تمایز دارند و از این جهت برنگ خارجی مانند هستند، بسبب تابش انوار ، از عقل فعّال و یا نفس کلّی و یا از انعکاس انوار علم خدا

دیده و ادراك می‌شوند و این نور معرفت و دانش که در ماست فرع انوار غیبی است و اصل همه، نور الٰهی است زیرا نور مطابق تعریف حکما چیزی است که بخود ظاهر و پدیدار است و ظهور اشیا نیز بدوست و بدین معنی با وجود اتحاد دارد و حق‌تعالیٰ محض وجود و صرف نور است که بذات خود موجود است و وجود اشیا فیض اوست و بتعبیر دیگر نور اطلاق می‌شود بر ذات حق باعتبارظهور درمقام مشیّت که فعل و فیضِ منبسط اوست برجمیع اشیا واعیان ممکنات و بنابراین، هرعلم و کمال و نوری که درهریک ازمراتب وجود می‌بینیم اصل آن همه ذات حق و فیض‌اوست و ادراك از اخسّ مراتب خود که حسّ و ادراك محسوسات است تا بمراتب والای آن که ادراك مجرّدات و کلیّات و کشف و شهود باشد هریکی در حدّ خود از شؤون و اطوار نور یزدانی است؛ امّا مطابق تقریر مولانا دیدن رنگ خارجی بوسیلهٔ وجود نور خارجی است و براین قیاس دید رنگ و شکلِ اندیشه و خیال که رنگهای درونی است مشروط است بانعکاس انوار غیبی که درین مرتبه دل یا عقل و روح انسانی است و چنانکه رنگ خارجی بنور آفتاب و ستارگان متمیّز می‌گردد رنگهای باطنی نیز بنور بصیرت دیده می‌شود و فی‌المثل خیال و اندیشهٔ باطل را بنورعقل از حق وصواب باز می‌شناسیم و وسوسهٔ دیو والقاء شیطان را بنوردل از لمّهٔ ملك و وحی والهام تمیز می‌دهیم آنگاه قرینهٔ دیگر برتوضیح این نکته ذکر می‌کند بدینگونه که منشأ ادراك چشم، ادراك دل و روح انسانی است زیرا در حکمت مقرّر شده است که مدرك جزئیّات وکلیّات نفس ناطقهٔ انسانی است با این‌تفاوت که جزئیّات را بوسیلهٔ آلاتی از قبیل چشم وگوش و وهم و خیال، وکلیّات را مستقلّا ادراك می‌کند «وَ النَّفْسُ فی وَحْدَتِها کُلُّ الْقُویٰ» پس بینائی وادراك چشم از شؤون نفس انسانی است ولی‌مطابق آنچه درتعریف نور گفتیم‌نور و بینش وادراك نفس، ظلّ نور وعلم الٰهی‌است که ظاهربالذّات

ومُظهِر لِلْغَیْراست و برای اینکه تصوّر نشود که علم حق مانند ادراک عقل و نفس محتاج بترتیب مقدّمات فکری و طلب مجهول بوسیلهٔ معلوم است و یا مانند ادراک حسّی تنها بجزئیّات محسوس تعلّق دارد مولانا می‌فرماید که نور الٰهی از نور عقل و حسّ جداست زیرا علم او حضوری است نه حصولی و هیچ چیز بر وی مجهول نیست تا بترتیب مقدّمات وطلب مجهول ازمعلوم، نیازمند باشد.

شب نبُد نور و ندیدی رنگها ... پس بضدِّ نور پیدا شد ترا
دیدنِ نورست آنگه دیدِ رنگ ... وین بِضدِّ نور دانی بی درنگ
رنج و غم را حق پی آن آفرید ... تا بدین ضِدّ خوش‌دلی آید بدید
پس نهانیها بضِدّ پیدا شود ... چونک حق را نیست ضدّ پنهان بود
که نظر برنور بود آنگه برنگ ... ضِدّ بضدّ پیدا بود چون‌روم وزنگ
پس بضدِّ نور دانستی تو نور ... ضِدّ ضدّ را می‌نماید در صُدور
نورِ حق را نیست ضدّی دروُجود ... تا بضدّ او را توان پیدا نمود
لاجرم اَبْصارُنا لا تُدْرِکُه ... وَهْوَ یُدْرِکْ بین تو ازموسی و کُه

ب ۱۱۲۸ ـ ۱۱۳۵

چنانکه گذشت بعقیدهٔ حکما، نور شرط وجود رنگ و بگفتهٔ متکلّمین شرط دیدن آن است و درشب، نور یا وجود ندارد و یادیده نمی‌شود پس انسان بوجود نور یا رنگ، بدان سبب متوجّه می‌شود که ظلمت وتاریکی براشیا دامن فرو می‌گسترد از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که اگر ضدّ و مقابل نور یا زوال رنگ نمی‌بود انسان بوجود نور یارنگ پی نمی‌برد برای آنکه هرامری که مستمرّ و پایدار باشدانسان بدان توجّه نمی‌کند و بنابراین، درآثار و خواصّ وعلّت وجود آن فکر ونظر بکار نمی‌بندد، این مطلب را ابن‌سینا بدینگونه بیان می‌کند که انسان بعلل و اسبابِ امورِ متعارفه توجّه ندارد زیرا هرچه آنرا بسیار و

متوالی ببینند تعجّب وی را برنمی‌انگیزد و بازوال تعجّب، بحث از علّت و سبب از میان می‌رود فی‌المثل انسان فکر نمی‌کند و از خود نمی‌پرسد که چرا آتش می‌سوزاند و سرمای سخت موجب یخبندان می‌شود ولی دربارهٔ اینکه مغناطیس آهن را بخود می‌کشد فکر بکار می‌برد و اگر آتش را از شهرهای دور می‌آوردند و شعله‌های تابناك آتش را می‌دید آنگاه بشگفتی فرو می‌رفت و در بارهٔ آتش وعلّت سوزانیدن، بیشترفکرمی‌کرد تا دربارهٔ جذب مغناطیس (طبیعیّات شفا، طبع ایران، ص ۲۴۳) پس اگر چیزی مستمرّ باشد تعجّب و توجّه انسان را بهیجان نمی‌آورد ولی هر گاه ضدّی داشته باشد که متعاقباً بر موضوع عارض گردد بی‌شك توجّه انسان بدان امر معطوف می‌گردد مانند وجود اعضا و اعمال آنها که چون ازآغاز با آدمی همراه است بقیمت وارزش آنها متوجّه نیست و از وجود آنها نیز غالباً غفلت دارد و همینکه آفتی بیکی از اعضا رسد، ارزش آنرا درمی‌یابد و در صدد علاج و درمان برمی‌آید ازین‌جا نتیجه می‌گیریم که هرچیزی بضدّ خود شناخته می‌شود چنانکه صحّت بوسیلهٔ عروض رنج، و شادی و سرور بسبب طریان اندوه و غم.

و چون این مقدّمات مقرّر گشت می‌گوییم که خدا ضدّ ندارد برای آنکه ضدّ امری است وجودی که با امر وجودی دیگر در محلّ و موضوع شریك باشد و متعاقب آن امر، برموضوع درآید و اجتماع آن دو، درمحلّی ممکن نباشد امّا خدای تعالیٰ عین وجود است نه‌امر وجودی که وجود بروی عارض باشد و موصوف بمحلّ هم نیست و بنابراین تصوّر مضادّه در حریم قدس وی راه ندارد پس چون خداوند قوام عالم است و از عالم جدائی نمی‌پذیرد و ضدّ ندارد تا بسببِ تعاقبِ اضداد، توجّه ما بوجود وی معطوف گردد بدین‌سبب در کمال ظهورخود مختفی است و او را از روی مقیاسات انسانی نمی‌توان شناخت.

این طرز استدلال بی‌گمان مقتبس است از گفتهٔ محمّد غزّالی: «ولا

يُتَعَجَّبُ مِنِ اخْتِفاءِ ذٰلِكَ بِسَبَبِ الظُّهورِ فَاِنَّ الْاَشْياءَ تُسْتَبانُ بِاَضْدادِها وَما عَمَّ وُجودُهُ حَتّىٰ اَنَّهُ لاضِدَّ لَهُ عَسُرَ اِدْراكُهُ فَلَوِ اخْتَلَفَتِ الْاَشْياءُ فَدَلَّ بَعْضُها دونَ بَعْضٍ اَدْرَكْتَ التَّفْرِقَةَ عَلىٰ قُرْبٍ وَلَمّا اشْتَرَكَتْ فِى الدَّلالَةِ عَلىٰ نَسَقٍ واحِدٍ اَشْكَلَ الْاَمْرُ وَمِثالُهُ نورُ الشَّمْسِ الْمُشْرِقُ عَلَى الْاَرْضِ فَاِنّا نَعْلَمُ اَنَّهُ عَرَضٌ مِنَ الْاَعْراضِ يَحْدُثُ فِى الْاَرْضِ وَيَزولُ عِنْدَ غَيْبَةِ الشَّمْسِ فَلَوْ كانَتِ الشَّمْسُ دائِمَةَ الْاِشْراقِ لاغُروبَ لَها لَكُنّا نَظُنُّ اَنَّهُ لاهَيْئَةَ فِى الْاَجْسامِ اِلّا اَلْوانُها وَهِىَ السَّوادُ وَالْبَياضُ وَغَيْرُهُما فَاِنّا لانُشاهِدُ فِى الْاَسْوَدِ اِلَّا السَّوادَ وَفِى الْاَبْيَضِ اِلَّا الْبَياضَ فَاَمَّا الضَّوْءُ فَلانُدْرِكُهُ وَحْدَهُ وَلٰكِنْ لَمّا غابَتِ الشَّمْسُ وَاَظْلَمَتِ الْمَواضِعُ اَدْرَكْنا تَفْرِقَةً بَيْنَ الْحالَيْنِ فَعَلِمْنا اَنَّ الْاَجْسامَ كانَتْ قَدِ اسْتَضاءَتْ بِضَوْءٍ وَاتَّصَفَتْ بِصِفَةٍ فارَقَتْها عِنْدَ الْغُروبِ فَعَرَفْنا وُجودَ النّورِ بِعَدَمِهِ وَما كُنّا نَطَّلِعُ عَلَيْهِ لَوْلا عَدَمُهُ اِلّا بِعُسْرٍ شَديدٍ وَذٰلِكَ لِمُشاهَدَتِنا الْاَجْسامَ مُتَشابِهَةً غَيْرَ مُخْتَلِفَةٍ فِى الظَّلامِ وَالنّورِ هٰذا مَعَ اَنَّ النّورَ اَظْهَرُ الْمَحْسوساتِ اِذْ بِهِ تُدْرَكُ سائِرُ الْمَحْسوساتِ فَما هُوَ ظاهِرٌ فى نَفْسِهِ وَهُوَ مُظْهِرٌ لِغَيْرِهِ اُنْظُرْ كَيْفَ تُصُوِّرُ اسْتِبْهامُ اَمْرِهِ بِسَبَبِ ظُهورِهِ لَوْلا طَرَيانُ ضِدِّهِ فَاللّٰهُ تَعالىٰ اَظْهَرُ الْاُمورِ وَبِهِ ظَهَرَتِ الْاَشْياءُ كُلُّها وَلَوْ كانَ لَهُ عَدَمٌ اَوْغَيْبَةٌ اَوْتَغَيُّرٌ لَانْهَدَّتِ السَّماواتُ وَالْاَرْضُ وَبَطَلَ الْمُلْكُ وَالْمَلَكوتُ وَلَاُدْرِكَ بِذٰلِكَ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ الْحالَيْنِ وَلَوْ كانَ بَعْضُ الْاَشْياءِ مَوْجوداً وَبَعْضُها مَوْجوداً بِغَيْرِهِ لَاَدْرَكْتَ التَّفْرِقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ فِى الدَّلالَةِ وَلٰكِنَّ

دَلالَتَهُ عامَّةٌ فی الاشْیاء عَلیٰ نَسَقٍ واحِدٍ وَ وُجودُهُ دائِمٌ فی الْاَحْوالِ یَسْتَحیلُ خِلافُهُ فَلاجَرَمْ اَوْرَثَتْ شِدَّةُ الظُّهورِ خَفاءً فَهٰذا هُوَ السَّبَبُ فی قُصورِ الْاَفْهامِ » . احیاءالعلوم ، طبع مصر، ج ٤ ، ص ۲۳۰ .

راجع بنفی ضدّ از حق‌تعالیٰ ، جع : شرح تجرید قوشجی درحاشیهٔ شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ۲۹۳ .

بیت اخیر (۱۱۳۵) اشاره است به‌آیهٔ شریفه : لاٰ تُدْرِکُهُ الْاَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصارَ . (الانعام ، آیهٔ ۱۰۳) که شیعه و معتزله آنرادلیل می‌گیرند براینکه خدا رؤیت نمی‌شود نه در دنیا و نه درآخرت ، و اشعریان بدین‌آیه استدلال‌می‌کنند که مؤمنان خدا را درقیامت خواهند دید . جع : تفسیر ابوالفتوح، طبع‌طهران ، ج ۲ ، ص ۲۱۹ - ۲۱۷، تفسیر امام فخررازی ، طبع آستانه ، ج ٤ ، ص ۱۷۵ - ۱٦۸ ، مجمع‌البیان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص۳٦٦، بیان‌السّعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۲٦۹ ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی .

برای قصّهٔ موسیٰ و طور ، جع : ذیل بیت ۲٦ .

صورت ازمعنی‌چو شیر از بیشه دان یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان
این سخن و آواز از اندیشه خاست تو ندانی بحرِ اندیشه کُجاست
لیک چون موجِ سخن‌دیدی لطیف بحرِ آن دانی کـه باشد هم شریف
چون ز دانش موجِ اندیشه بتاخت از سخن و آواز او صورت بساخت
از سخن صورت بزاد و باز مُرد موج خود را باز اندر بَحْر بُرد
صورت از بی‌صورتی آمد برون باز شُد که انّا اِلَیْهِ راجِعون

ب ۱۱٤۱ - ۱۱۳٦

معنی : آنچه از لفظ مقصود است ، آنچه قائم بغیر است ، هرچه مجرّد باشد ، خدا ، در تعبیر مولانا :

گفت المعنی هُوَ الله شیخ دین / بحر معنیهای ربّ العالمین

مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۳۳۸

رجوع است باحکام صورت و معنی (ب ۱۱۱۰ ببعد) بدین گونه که صورت را به شیر و معنی را به بیشه تشبیه می کند از آن جهت که شیر در بیشه متولّد می‌شود و از بیشه بیرون می‌آید و باز به بیشه می‌رود وصورت نیز ازمعنی می‌زاید و هم بدانجا باز می‌گردد و چون درین مثال بیشه خود امری مادّی و محسوس است و با معنی مناسبت واقعی ندارد مثال دیگر می‌آورد و صورت را به آوازِ انسان و یا لفظ که صوتی است منطبق بر مخارج حروف تشبیه می کند و معنی را به فکر واندیشه که امری نا محسوس است مثل می‌زند و توضیح می‌دهد که منشأ لفظ وگفتار فکر واندیشه است که بانسان اختصاص دارد و ازمراتب ظهور نفس ناطقه است و ما نمی‌دانیم که اندیشه کجاست ازآنرو که نفس نه‌خارج و نه داخل بدن و نه بدان متّصل و نه ازآن منفصل است امّا چون سخن را از جهت لطف صنعت و یا ازآن جهت که کَیْفِ مسموع است واز کیفیّات دیگر لطیف‌تر و بتجرّد نزدیکتراست ، می‌نگریم بناچارمتوجّه می‌شویم که این لطف و ظرافت باید مستند بدان باشد که مبدأ و منشأ آن امری لطیف و مجرّد است زیرا باید میان علّت و معلول و سبب ومسبّب مناسبتی‌وجود داشته باشدآنگاه می گوید که چون علم مطلق بصورت فکر و اندیشه درآمد و صورت خاص در ذهن بخودگرفت وهیئت ترکیبی کلام درنفس منظّم گشت در خارج بصورت کلام و سخن ظاهر می‌گردد ، این نکته مبتنی برآنست که علماء بلاغت می گویند سخن درحقیقت هیئت ترکیبی معانی است در ذهن که گاهی آنرا نظم می‌نامند و گوینده ، این هیئت ترکیبی را درذهن بوجود می‌آورد والفاظ بتَبَعِ آن منظّم می‌گردد و بصورت نطق خارجی درمی‌آید و متکلّم ، آن صورت ذهنی را بیان می کند که مقصود اصلی است و درآن حالت بلفظ متوجّه نیست چنانکه

درحالت گفت وگو و تکلّم برهمه کس محسوس است ، مگر آنکه قصداً عمال صنعت و تصرّف خاصّی در لفظ داشته باشد که در آن صورت و در مرحلهٔ دوم بنظم و انتخاب الفاظ و حفظ مناسبت میان آنها می‌پردازد و این عملی است صناعی و نه عادی و معمول میان مردم .

سپس مولانا می‌گوید که چون اندیشه بصورت لفظ جلوه‌گر شد ازآن جهت که لفظ صوت است و پایدار نیست قالب سخن و طلسم نظم کلام درهم می‌شکند و اندیشه و فکر که جان سخن است بمنبع اصلی خودکه فکر و اندیشه است باز می‌گردد اما کدام فکر از آنِ گوینده یا شنونده این هردو محتمل است .

نظیر این تمثیل :

تو چو عقلی ما مثال این زبان　　　　این زبان ازعقل دارد این بیان

مثنوی ، ج ۵ ، ب ۳۳۱۴

نتیجه این می‌شود که صورت از چیزی که صورت نداشت و یا از حالت تجرّد و بی صورتی پدیدآمد و هم بدان باز رفت و این‌مثالی است ازظهورممکنات و امور مادّی از حق تعالیٰ که بهمه جهت مجرّد است و بتعبیر دیگر نمودار ظهور مطلق است در مقیّدکه مقتضای اسم « الاوّل » است و بازگشت اعیان ممکنات بواجب تعالی و یا مقیّد بمطلق بمقتضای اسم « الآخر » .

اِنّا اِلَیْهِ راجِعونَ . آیهٔ قرآن است وتمام آن چنین است : اَلَّذینَ اِذا اَصابَتْهُمْ مُصیبَةٌ قالوا اِنّا لِلهِ وَاِنّا اِلَیْهِ راجِعونَ . (البقرة ، آیهٔ ۱۵۶)

مولانا این مضمون را بدین شکل هم بیان‌کرده است :

صورت بخش جهان ساده و بی صورتست
آن سر و پای همه بی سر و پا می‌رود

دیوان ، ب ۹۴۰۹

پس‌ترا هرلحظه‌مرگ و رَجْعتیست   مصطفیٰ فرمود دنیا ساعتیست

ب ١١٤٢

این بیت مترتّب است بربیت (١١٤١) که بموجب آن صورت از بے صورت و مقیّد از مطلق پدید می‌آید و باز بدان برمی‌گردد و این حکم یعنی اِفْنا و اِبْقا ومیرانیدن وزنده کردن، حکمی‌است مستمرّ باقتضای تجلّی وظهور حق‌تعالیٰ در صفات متقابله مانند: مُحیِي و ممیت و لطیف و قهّار که بحکم اوّلین صور و اعیان در وجود می‌آیند و بحکم دومین فانی می‌شوند و چون تجلّی که فیضِ منبسط و اضافهٔ اشراقیّهٔ حق‌است هرگز گسسته و منقطع نمی‌گردد پس آثار آن نیز دائم و پایدار است و انسان و سائر اشیا درهر آنی در تصرّف قهر ولطف می‌میرند و زنده می‌شوند، درین باره بزودی در ذیل بیت (١١٤٤) بتفصیل سخن خواهد رفت.

مصراع دوم اشاره است بدین حدیث که آنرا از موضوعات شمرده‌اند: الدُّنْیا ساعَةٌ، فَاجْعَلْها طاعَةً. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ١٣.

مفاد این حدیث بحسب ظاهر کوتاهی عمر دنیاست ولی گمان می‌رود که مولانا آنرا درین مورد بمناسبت آن ذکر کرده است که ساعت مقداری اززمان است وطبیعت زمان چنان است که جزوی از آن فانی و جزوی موجود می‌گردد و ازین جهت نمودار مشخّصی است از مرگ و زندگی اجزای جهان برسبیل تعاقُب و دُمادُمِ یکدیگر. محتمل‌است که ازساعت معنی شرعی آن یعنی قیامت و رستخیز اراده شود که آن، زندگی پس از مرگ و دراصطلاح صوفیّه قیام‌عبد است در پیشگاه حق‌تعالیٰ که مترتّب است بر فناء وی در فعل و وصف و رهایی از تعیّن، و بنابراین با مصراع اوّل مناسبت خواهد داشت.

فکرِ ما تیریست از هُو در هوا   در هوا کَی پاید آید تا خدا

ب ۱۱٤۳

تشبیه فکر به تیر از آن جهت است که تیر از کمان بحرکت قَسْری خارج می‌شود ودستِ تیراندازی بهوا پرتابش می کند و چون حرکت قسری تابع مقدار نیروی مبدأ قَسْر وقاسِر است بناچار دور و یانزدیک و دیر یازود ازحرکت باز می‌ماند و بزمین می‌افتد که گفته‌اند : « اَلْقَسْرُ لا یَدومُ » همچنین فکر و اندیشه از مراتب ظهور علم و درانسان بودیعت است ، ومحرّك اصلی عالم وجود و از جمله فکر بشر ، حق تعالی است که سلسلهٔ محرّکات بتمام و کمال بدو منتهی می گردد ازین‌رو، فکر و اندیشه بتحریک حق در انسان حادث می‌شود و مانند تیر پرّان باز بسوی حق رجوع می کند .

هرنَفَس نَو می‌شود دنیا و ما   بی‌خبر از نَو شدن اندر بقا

ب ۱۱٤٤

جهان بعقیدهٔ اشعریّه ، عبارت است ازجوهر واحدی که اعراض گوناگون برآن طاری می‌شود و این اعراض دائم و پیوسته در تغیّر و تبدّل است چنانکه یک لحظه ممکن نیست که پایدار و ثابت ماند و اختلاف صور مستند است بتغیّر و اختلاف اعراض ولی آن جوهر واحد که از ذرّات و یا جوهرهای فرد تألیف می‌شود هرگز جز بوسیلهٔ اعراض شناخته نمی گردد و این اعراض هم دُمادُم و پیاپی فانی می‌شود و عرضی مثل آن در جوهر بوجود می‌آید و این قاعده را « تجدّد امثال » می‌نامند و از ابوالحسن اشعری نقل کرده‌اند که : اَلْعَرَضُ لایَبْقیٰ زَمانَیْنِ .

بعقیدهٔ صوفیّه آفرینش ، ظهور حق است و صور ، مراتب ظهور و تجلّی خدا هستند و چون تجلّی تکرار نمی‌پذیرد آفرینش همیشه در تغیّر و تبدّل است و آنچه بدوام وثبات متّصف می‌شود ذات حق است که بدین‌تعبیر جوهر

و اساس آفرینش است . این تغیّر و تبدّل را به « خلق جدید » تعبیر می کنند که مأخوذ است از آیهٔ شریفه : بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدیدٍ . (ق ، آیهٔ ۱۵) .

بتعبیر دیگر می گویند که اشیا واعیان ممکنات باقتضای ظهور صفات جلال گداخته و فانی می‌شوند و بمقتضای صفات جمال خلعت حیاة و بقا می‌پوشند و این گدازش و نوازش ، حکمی مستمرّ است و صفت محیی و ممیت بتعاقُب بر صور و اعیان اثر می گذارد و جهان هرلحظه می‌میرد و زندگی می‌پذیرد و آنرا « حکم صفات متقابله » می‌نامند .

بصورت دیگر می گویند که هرچیز و از جمله انسان دارای دو جنبهٔ قوّه و فعل است و فعلیّات نهایت ندارد و عبور و ارتقا از درجه‌ای بدرجهٔ بالاتر ازآن ، بحقیقت در حکم فنای درجه وفعلیّت اوّلین‌است که تا فنای آن صورت نگیرد بفعلیّت والاترمتحقّق نمی‌شود پس‌عالم پیوسته تغیّر می‌پذیرد و میان‌مرگ و زندگی اسیر است .

ابراهیم نظّام از اکابر معتزله و بنقل بعضی ، صوفیّه معتقد بوده‌اند که تغیّر و تبدّل باعراض اختصاص ندارد بلکه جواهر نیز دائما در حرکت و معروض تبدیل و تغییراند ، حرکت جوهری مسأله‌ای است که ابن‌سینا آنرا غیر معقول و باطل شمرده و صدرالدّین شیرازی دراثبات آن‌کوشیده وبکرسی نشانده است . شیخ عطّار دراسرارنامه از تحوّل و سیراجزای جهان بصراحت تمام سخن می‌گوید ، گفتهٔ مولانا هم بعقیدهٔ اشعریّه و صوفیّه و هم برمبنای حرکت جوهری قابل توجیه است . جع : طبیعیّات شفا ، چاپ ایران ، ص ۴۳ ، فتوحات مکیّه ، طبع‌مصر ، ج ۲ ، ص‌۵۰۵ ، فصوص‌الحکم ، طبع‌بیروت ص ۱۲۵ ، حواشی دکترابوالعلاء عفیفی برفصوص ، ص ۲۷،۸ ، ۱۰۱ ، ۱۵۴ـ ۱۵۱ ، ۲۱۴ـ۲۱۳ ، شرح‌مواقف ، طبع‌آستانه ، ج ۲ ، ص ۲۴ ، مطالع‌الانظار

در حاشیهٔ آن کتاب ، ج ۱ ، ص ۲۰۱ ، بیان‌السّعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۲۹ ، ۳۹ ، کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : حرکت ، عرض ، اسرارنامه ، ص ٤۰ .

ناگفته نماند که طرز بیان مولانا بی‌شباهت نیست به آیهٔ شریفه : بَلْ هُمْ فی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدیدٍ . (ق ، آیهٔ ۱۵) و سخت نزدیک است بگفتهٔ ابن‌عربی : وَمِنْ اَعْجَبِ الْاُمورِ اَنَّهُ فی‌التَّرَقّی دائِماً وَلا یَشْعُرُ بِذٰلِکَ لِلَطافَةِ الحِجابِ وَ دِقَّتِهِ وَ تَشابُهِ الصُّوَرِ . فصوص‌الحکم ، چاپ بیروت ، ص ۱۲٤ .

عُمر همچون جوی نَونَو می‌رسد مُسْتَمِرّی می‌نماید در جَسَد
آن زتیزی مُسْتَمِرّ شَکل آمدست چون شَرَر کِش تیزجُنْبانی بدست
شاخِ آتش را بجنبانی بِسَاز در نظر آتش نُماید بس دراز
این درازی مُدَّت از تیزیٔ صُنع می‌نماید سُرعت انگیزیٔ صُنع

ب ۱۱٤۸ - ۱۱٤٥

عمر ، مدّت و امتداد زندگی است ، زندگی نزد قدما از کیفیّات نفسانی و اعراض است ، عرض بعقیدهٔ اشعریان همواره در تغیّر و تبدّل است و بقا و ثبات ندارد و بنابراین ، عمر برقاعدهٔ « تجدّد امثال » نوبنو می‌رسد و چون این تغیّر بخلق الٰهی بی‌هیچ فاصلهٔ زمانی صورت می‌گیرد زندگی بصورت امری پایدار و مستمرّ در تصوّر می‌آید مانند شعلهٔ جوّاله و آتش‌گردان که چون بسرعت حرکت می‌دهند ما آنرا دایره حسّ می‌کنیم و یا شاخ هیزم که سر آن آتش‌گرفته چون بطورعمودی و یا افقی در حرکت آریم بصورت خط در نظر ما می‌آید با وجود آنکه در هردو حال نقطه است نه دایره و خط .

این تمثیل مأخوذ است ازاستدلال حکما ومتکلّمین بروجود حسّ مشترک رجع : طبیعیّات شفا ، طبع ایران ، ص ۳۳۰ ، ۳۳۳ ، شرح مواقف ، طبع

آستانه ، ج ۲ ، ص ٤٨۱ شرح تجرید قوشچی ، در حاشیهٔ آن کتاب ، ج ۳ ، ص ۳٦ .

و اینک نظیر این مضمون از گفتهٔ مولانا :

عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک
می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست

دیوان ، ب ۹٤۰۸

این‌گونه استدلال و تمثیل که در سخن مولانا آمده بی‌گمان نزد پیشینیان مشهور بوده ودر کتاب یواقیت‌العلوم که در اواسط قرن ششم تألیف شده‌است دیده می‌شود بدین‌گونه : « مسألهٔ سوم : اگر عرض را بقا نیست پس سپیدی سیم و زردی زر و سرخی یاقوت چراست که هرگز نگردد .

جواب : این الوان از حالی بحالی فانی می‌شود ولیکن متجدّد می‌گردند بردوام چنانکه انقطاع نباشد ، برمثال آب که از انبوبهٔ ابریق فراز کنی در رأی‌العین که قضیب بلور نماید . ولیکن چون با عقل و اندیشه رجوع کنی معلوم گردد که اجزاء آب سیّال‌است ، بردوام می‌گردد و هیچ‌جزوی در یک چیز بدو وقت باز نمی‌آید همچنین سپیدی سیم و زردی زر بردوام می‌رود و حالةً فحالةً باز می‌آفرینند چنانکه در خلال آن انقطاعی نباشد . و شکل دائره که از دائره‌ای که پرّه‌های (اصل : پرده‌های) چرخ تیزرَوْ نماید هم ازین‌معنی باشد ، و همچنین شکل خطّی که ازآتش نماید در شب چون کسی چوبی آتش برسر ، در دست گیرد و سبک از راست بچپ می‌آرد و ازچپ براست ، این جمله مثالهای توالی حدوث اعراض است از پی یکدیگر ، ولیکن از سرعت در رسیدن در پس یکدیگر چنان می‌نماید که برحال ایستاده است . »

یواقیت‌العلوم ، طهران ، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ، ص ۱٤ .

مرحوم سلطان علی‌شاه گنابادی این‌عقیدهٔ (تجدّد امثال) را بعرفاء کمّل

نسبت می‌دهدو آنرا مستفاد می‌داند از آیهٔ شریفهٔ: وَتَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ. (النّمل، آیهٔ ۸۸) بیان‌السّعادة، طبع ایران، ج ۲، ص ۱۰۵.

کز شکسته آمدن تُهمت بود — وز دلیری دفعِ هر ریبَت بود

ب ۱۱۵۲

شکسته آمدن: مجازاً، ترسان و با حال نگرانی بجایی رفتن.

مُرغِ بی‌وقتی سَرَت باید بُرید — عذرِ احمق را نمی‌شاید شنید

عذرِ احمق بتّر از جُرمِش بود — عذرِ نادان زهرِ هر دانِش بود

ب ۱۱۵۹، ۱۱۶۰

مرغ بی وقت. نظیر: مرغِ بی هنگام. جع: ذیل ب ۹۴۳.

عُذْرِ احمق بتّر از جرمش بود. نظیر: عذر بدتر از گناه.

خاص‌از بهرِ زکاتِ جاهِ خود — گُمْرَهی‌را تو مران از راهِ خود

ب ۱۱۶۳

زکاتِ جاه: حقوقی که اداء آن برارباب قدرت وبزرگان لازم می‌گردد مانند رعایت احوال ضعفا و داد ورزیدن و سخن مظلومان شنیدن. این تعبیر متّخذ است از حدیث: زَکاةُ الْجاهِ اِغاثَةُ اللَّهْفانِ. احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۲۱۰، مولانا آنرا بازهم بکار برده است، مثنوی، ج ۶، ب ۲۶۹۱.

گفت دارم من کرم برجایِ او — جامهٔ هرکس بُرم بالای او

ب ۱۱۶۶

بَرْجایِ او: بکنایت: در محلّ استحقاق.

جامهٔ کسی را ببالای او بُریدن: بکنایت، کاری باندازه و شایستهٔ کسی کردن.

گفتمش ما بندهٔ شاهنشهیم خواجه تاشانِ کهِ آن دَرْگَهیم

ب ۱۱۷۱

خواجه تاش : تعبیری است مرکّب از « خواجه » (فارسی) و « تاش » پسوند ترکی که مفید معنی شرکت است و « خواجه تاش » کسی است که خداوند و مالک او و بندهٔ دیگر یک تن باشد . نظیر : خیلتاش : دوتن که باهم در یک خیل و دسته‌ای از سپاه باشند .

گفت همره را گِرَوْ نِه پیشِ من ورنه قُربانی تو اندر کیشِ من

ب ۱۱۷۵

قُربان بمعنی قربانی و حیوانی که آنرا برای تقرّب بخدا سر ببرند وکیش مرادف مذهب است و ایهامی دارد بمعنی دیگر قربان که کمان دان است (جعبه‌ای که کمان را درآن نهاده و از پشت می‌آویخته‌اند) و معنی دیگر کیش که ترکش باشد (کیسهٔ چرمین که تیرها را درآن گذاشته و بکمر می‌بسته‌اند) و شعرا این دوکلمه را بنحو توریه و ایهام بسیار استعمال کرده‌اند . حواشی جهانگشا ، چاپ لیدن ، ج ۳ ، ص ۲۹۸ ـ ۲۹٦ .

اندر آمد چون قلاووزی بپیش تا برد او را بسوی دامِ خویش
سوی چاهی کو نشانش کرده بود چاهِ مَغْ را دامِ جانش کرده بود

ب ۱۱۸۳ ، ۱۱۸٤

قَلاووز : کلمهٔ ترکیست بمعنی راهبر و مقدّمهٔ لشگر .

مَغْ : گود وعمیق . مَغاك ازین کلمه ساخته شده است .

« قضا را نحوی ما بچاهی مَغ فرو افتاد . » مناقب افلاکی ، چاپ انقره ص ۱۰٦ » .

« و عاقبةالامر بی خودوار بصحرائی بیرون آمد و درآنجا چاهی مَغْ یافت . » همان مأخذ ، ص ٤۸۲ .

می‌شدند این هردو تا نزدیکِ چاه اینت خرگوشی چو آبی زیرِ کاه

ب ۱۱۸۵

اینْت : به نون ساکن و زده و گاهی بفتح آن ، کلمه‌ای است که درمورد تعجّب بکار می‌رود . برهان قاطع ، آنندراج .

آبِ زیر کاه : بکنایت ، منافق ، مکّار و حیله‌گر ، بمناسبت آنکه آب در زیر کاه پنهان است و دیده‌نمی‌شود و ممکن‌است کسی پا بر روی کاه بگذارد و در آب فرو رود .

با مهان آب زیر کاه مباش تات بی‌آب تر ز که نکنند

حکیم سنایی ، آنندراج

نظیر : آب زیر کاه انداختن . آنندراج .

موسیئی فرعون را با رود نیل می کُشد با لشگر و جمعِ ثقیل

ب ۱۱۸۸

جَمْعِ ثقیل : لشگرگران و انبوه .

اشاره است بداستان گذشتن موسی ازدریا و غرقه شدن فرعون وفرعونیان. جع : قصص‌الانبیاء ثعلبی ، چاپ مصر ، ص ۱۶۸ - ۱۶۵ ، قصص‌الانبیا ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۱۹۹ - ۱۹۳ .

پشّهٔ نمرود را با نیم پَر می‌شکافد بی‌مُحابا دَرْزِ سر

ب ۱۱۸۹

مُحابا : مخفّف مُحاباة است که درعربی بمعنی یاری وفروگذاشت کردن در معامله و انحراف قاضی از حق می‌آید و پارسیان بمعنی ملاحظه و ترس و اندیشه بکار می‌برند . نظیر : مداراة ، مدارا ، مواساة ، مواسا .

دَرْزِسر : محلّ اتّصال استخوانهای جُمْجُمه که در سطح بیرونی آن بصورت درز جامه نمودار است .

و درزهای معروف سر ، عبارت است از : درز اکلیلی که بشکل کمان بالای پیشانی است ، درز سهمی کـه از بالای سر می‌گذرد ، درز لامی که در پشت سر است . و دو درز که بموازات سهمی از دو سوی سر می‌گذرد و آنها را درز کاذب و دروغین می‌گویند . جع : قانون ، طبع ایران ، ص ۲ .

اشاره است بداستان نمرود پادشاه بابِل که ابراهیم را به آتش افکند و با خدای تعالیٰ بجنگ برخاست و ایزد تعالیٰ ضعیف‌ترین سپاه خود را که پشه بود بجنگ وی فرستاد ، نمرود گفت تا سپاه او پشه‌ها را بکشند روزی سه‌هزار پشه می‌کشتند و پشه بیشتر می‌شد و درماندند و نمرود نیز درماند و « بفرمود تا خانهٔ ساختند ریخته از مس و دری ساختند که چون فراز شدی هیچ شکاف نماندی و بمقدار نفس وی که بیرون‌آمدی سوراخی بگذاشتند آنگاه حق‌تعالیٰ پشهٔ را فرمان داد تا به آن شکاف درآمد . یک پرش بشکست ازتنگی‌سوراخ، بیامد و برسر بینی نمرود بنشست . نمرود خواست که بزند تا برود ، پشه ببینی او دررفت . نمرود خواست که بیرون کند بمغزش‌دررفت . حق‌تعالیٰ آن پشه‌را زنده بداشت درمغزوی تامغزش بخورد سیزده شبان روز . پس نمرود بی طاقت شد . گفت چگونه کنم . بفرمود تا بوقهابساختند و می‌زدند برسر او تا آن‌آواز در سرش افتادی و آن پشه ساعتی از خوردن بیستادی از آواز بوق . تا او را یکساعت قرار بودی » مطابق این روایت خدم و حشم بعدازآن ، تازیانه برسر نمرود می‌زدند وزآن پس سرهنگان عمود برسرش می‌کوفتند و آخر بضرب عمودی کشته شد . قصص الانبیا ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۵۹ ـ ۵۷ باختصار ، نیزقصص‌الانبیا ، ثعلبی ، چاپ‌مصر ، ص ۸۱ با اختلاف در روایت . عنصری در اشاره بدین قصّه گفته است .

نمرود بگاه پور آزر — می‌گفت خدای خلق ماییم
جبّار بنیم پشّه او را — خوش داد سزا که ما گواییم

تذکرهٔ دولتشاه ، لیدن ، ص ۱۷۵

چون قضا آید نبینی غیرِ پوست　　دشمنان را باز نشناسی ز دوست

ب ۱۱۹٤

مستفاد است از مضمون حدیث ذیل : اِنَّ اللهَ اِذا اَرادَ اِنْفاذَ اَمْرٍ سَلَبَ کُلَّ ذی لُبٍّ لُبَّهُ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۳ .

چون چنین شد اِبْتِهال آغاز کن　　ناله و تسبیح و روزه ساز کن

ب ۱۱۹۵

اِبْتِهال : دعا کردن از روی اخلاص و زاری .

ساز کردن : ترتیب دادن .

آبِ خوش را صورتِ آتش مده　　اندر آتش صورتِ آبی منه

ب ۱۱۹۸

مقصود آنست که خیر را بصورت شر و زیان را در لباس نفع بما منمای . نیز ، جع : ذیل ب ۷۸۹ .

چیست مستی بندِ چشم ازدیدِ چشم　　تا نماید سنگ گوهر پَشْم یَشْم

چیست مستی حِسّها مُبْدَل شدن　　چوبِ گز اندر نظر صَنْدَل شدن

ب ۱۲۰۰ ، ۱۲۰۱

گز : درختی است وحشی و بیابانی که بیشتر در شوره زار و مواضع گرمسیر می‌روید و برگ آن شبیه ببرگ سرو است و انواع گوناگون دارد و چوب آن بسرخی می‌زند و نوعی از آن بسیار بلند می‌شود که آنرا « اَثْل » می‌گویند . چوب گز بوقت سوختن بویی زننده دارد .

صَنْدَل : درختی‌است بقدر گِردکان و ثمرش شبیه بخوشهٔ حبّ‌الخضرا (بنه ، چاتلانقوش) و آن سفید و زرد و سرخ می‌باشد ، چوب صندل را بسبب خوشبوئی در بخور بکار می بر ده‌اند . جع : تحفهٔ حکیم مؤمن .

نظر به‌آنکه سُکْر ، حالت زوال عقل‌است بسبب خوردن شراب و نزد محقّقین ، حالت بازماندن عقل است ازتصرّف در قویٰ! و این‌حالت همچنانکه از موادّ سکرآور مانند شراب و بنگ حاصل می‌شود ، بسبب حالات نفسانی از قبیل کبر و حرص و طول اَمَل و غلبهٔ شهوت نیز روی می‌دهد بنابراین ، مستی ، بحالتی که از نوشیدن مسکرات پدید می‌آید اختصاص ندارد و هرچه عقل را از تصرّف بازدارد و راه تشخیص را فرو بندد مسکر و در حکم خمر است و آن حالت که ازآن ناشی گردد سکر و مستی است ، گفتهٔ مولانا بدین اصل ناظر است . جع : کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : سکر ، بیان ـ السّعادة ، چاپ ایران ، ص ۲۰۱ .

چون سلیمان را سراپرده زدند جمله مرغانش بخدمت آمدند
هم‌زبان و محرم خود یافتند پیشِ او یک یک بجان بشتافتند
جمله‌مرغان‌ترک‌کرده‌چیک‌چیک باسلیمان‌گشته‌اَفْصَح‌مِنْ اَخیک

ب ۱۲۰۲ ـ ۱۲۰۴

سَراپَرده : خیمهٔ بزرگ پادشاهی .

چیک چیک : آواز گنجشک و مرغان خرد .

ظاهراً ناظر است بروایت ذیل : « وهب بن مُنَبِّه گوید میدانی ساخته بود (سلیمان) چهار فرسنگ در چهار فرسنگ و تختی فرسنگی در فرسنگی و شادروانی فرمود بالای آن تخت از زر و سیم بافته ، گرد برگرد بمروارید بافته آنگاه مرغان بیامدندی از هرجنسی هفتاد ، پر در پر بافتندی چنانکه تخت وی همه سایه داشتندی . » قصص‌الانبیا ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۲۸۳ . نیز تفسیر سورآبادی ، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ، ص ۱۱۹ .

سخن گفتن مرغان باسلیمان مبتنی‌است برآیهٔ شریفه : وَوَرِثَ سُلَیْمانُ داوُدَ وَقالَ یا اَیُّهَا‌النّاسُ عُلِّمنا مَنْطِقَ الطَّیْرِ . (النّمل ،آیهٔ ۱۶)

همزبانی خویشی و پَیْوَندیَ است — مرد با نامَحْرَمان چون بندی است
ای بسا هندو و تُرکِ همزبان — ای بسا دو تُرك چون بیگانگان
پس‌زبانِ مَحْرَمی خود دیگرست — همدلی از همزبانی بهترست
غیرِ نطق و غیرِ ایما و سِجِلّ — صدهزاران تُرجُمان خیزد ز دل

ب ۱۲۰۸ - ۱۲۰۵

پَیْوَنْدی : اسم مصدر است از پیوند بمعنی پیوسته و خویشاوند ، پیوند بمعنی پیوستگی و خویشاوندی نیز استعمال می‌شود .

ایما : اشاره به ابرو ، یا دست ، اشاره بنحو کلّی .

سِجِلّ : عهدنامه ، اقرارنامه ، نوشتهٔ قاضی ، در اصطلاح فقها ، دفتری که قاضی صورت دعاوی و احکام آنها را در آن ثبت می‌کرده‌است .

تُرْجُمان : بضمّ اوّل و سوم وفتح اوّل و سوم وفتح اوّل وضمّ سوم، کسی است که زبانی را بزبان دیگر بیان کند .

باحتمال قوی مقصود مولانا از « همزبانی » مناسبت روحی و جنسیّت است بدلیل مصراع دوم از بیت اوّل که بموجب آن محرم بودن و خویشاوندی روحی سبب آسایش ، ونامحرمی موجب گرفتاری وقید روح است و بدلیل آنکه درین مورد مولانا مناسبت روحی را بر همزبانی ظاهری و بیک لغت سخن گفتن ترجیح می‌دهد ، قرینهٔ دیگر آنست که مولانا « منطق الطّیر سلیمانی » را به آشنایی دل و فهم زبان استعداد و یا لسان حال تفسیر فرموده است :

منطق الطّیر سلیمانی بیا — بانگ هر مرغی که آید می‌سرا
چون بمرغانت فرستادست حق — لحن هر مرغی بدادستت سبق
مرغ جبری را زبان جبر گو — مرغ پر اشکسته را از صبر گو
مرغ صابر را توخوش‌دار و معاف — مرغ عنقا را بخوان اوصاف قاف
مر کبوتر را حذر فرما ز باز — باز را از حلم گو و احتراز

وآن خفاشی را که ماند او بی‌نوا / می‌کُنَش با نور جفت و آشنا
کبکِ جنگی‌را بیاموزان تو صلح / مر خروسان را نما اشراط صبح
همچنان می‌رو ز هدهد تا عقاب / ره نما وَاللّهُ اَعْلَم بِالصَّواب

مثنوی ، ج ٤ ، ب ٨٥١ ببعد

و بنابراین ، می‌توان گفت که این ابیات بمنزلهٔ ردّ عقیدهٔ کسانی است که همزبانی و اتّحاد لغت را از عوامل اجتماع و پایهٔ تشکیل قومیّت و یا ملیّت می‌شمارند ، نظر مولانا درین باره روشن است و بطور محسوس در روزگار خود می‌بینیم که بعضی اقوام با آنکه بیک زبان سخن می‌گویند برضدّ هم می‌کوشند و با یکدیگر بپیکار برمی‌خیزند پس اساس یگانگی هم‌آهنگی دل وجنسیّت روحی و باصطلاح امروزین اشتراك منافع و وحدت خواطراست ، این نکته را مولانا در مورد وحدت نژاد که آنرا از پایه‌های اجتماع می‌شمارند و یادگاری ازدورهٔ زندگی‌فامیلی وعشیره‌ای است نیز بیان می‌کند (مثنوی ، ج ١ ، ب ٢٨٩٤ ببعد) چنانکه در بارهٔ اشتراك آب و خاك و حبّ الوطن نیز عقیده‌ای شبیه بدانچه گفتیم اظهار نموده است . (مثنوی ، ج ٤ ، ب ٢٢١١ ، ٢٢١٢) ازین رو می‌توان گفت که مولانا همزبانی را بخویشی و پیوند روحی تفسیر فرموده و از راه اختلاف و بیگانگی دو تن که بیک لغت حرف می‌زنند عقیدهٔ خویش را تأیید نموده است . ولی محمّد اکبرآبادی نیز « همزبانی » را بجنسیّت تفسیر می‌کند .

بموجب تفسیر یوسف‌بن احمد مولوی می‌توان « همزبانی » را بمعنی معمول فرض کرد ولی درآنصورت باید جمله‌ای از قبیل : « پس مشارکت روحی چگونه اثری خواهد داشت » حذف شده فرض شود .

نَوْبتِ هُدْهُدْ رسید و پیشه‌اش / وآن بیانِ صَنْعت و اندیشه‌اش

ب ١٢١٤

داستان هدهد و سلیمان از قصّه‌های معروف است ، مأخذ آنرا می‌توانید در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ص ۱۶ ـ ۱۴ ملاحظه فرمایید . این قصّه در مرزبان نامه ، چاپ لیدن ، ص ۱۱۱ نیز ذکر شده است و بی شکّ مولانا در نظم این داستان بدان کتاب نظر داشته است، ذکر قصّهٔ آدم بلافاصله بعدازین داستان در هردوکتاب ، مؤیّد این نظر تواند بود .

پس سلیمان گفت ای هدهد رواست کز تو در اوّل قدح این دُرد خاست

ب ۱۲۲۵

ترجمهٔ این مثل عربی است : اَوَّلُ الدَّنِّ دُرْدِیٌّ . که در مورد تعجّب از تباهی و خرابی چیزی در آغاز کار استعمال می‌شود زیرا دُرد شراب در بُنِ خم می‌نشیند و برسر نمی‌آید . نظیر : اوّل پیاله و بدمستی . جع : اَمثال وحکم دهخدا ، چاپ طهران در ذیل همین مثل .

در تو تا کافی بود از کافران جای گَنْد وشهوتی چون کافِ ران

ب ۱۲۳۰

کافِ ران : بکنایت : موضع مخصوص زنان .

مقصود آنست که تا بقیّت و اثری از کفر و مناسبتی با کافران وجود داشته باشد انسان بدرجهٔ طهارت نفس و پاکی دل نمی‌رسد ، این مضمون را بدان مناسبت آورده است که حرف کاف جزوی از کلمهٔ کافراست . کاف در مصراع دوم بمعنی شکاف است .

چون قضا آید شود دانش بخواب مَه سیَه گردد بگیرد آفتاب

ب ۱۲۳۲

مبتنی است بر حدیثی که در ذیل ب ۱۱۹۴ مذکور افتاد .

از قضا این تَعْبِیَه کَی نادِرست   از قضا دان کو قضا را مُنْکِرست

ب ۱۲۳۳

تَعْبِیَه : لشگر آراستن ، ترتیب و تهیّهٔ مقدّمات کار ، کارسازی .

قضای الٰهی همچنانکه بـه ایمان مؤمن تعلّق می‌گیرد شامِل انکار منکر نیز هست و هیچ چیزی بیرون از حکم قضا بوقوع نمی‌پیوندد ، حکما ومتکلّمین در بارهٔ شمول قضا برشرّ بحثی مفصّل دارند ، این بحث بجای خود در این کتاب مذکور خواهد شد .

بوالبَشَر کوعَلَّمَ الاَسْمابَگَست   صدهزاران‌عِلْمش‌اندرهررَگَست
اسمِ هرچیزی چنان‌کان‌چیزهَست   تا بپایان جانِ او را داد دَست
هرلَقَب کو داد آن مُبْدَل نشد   آنک چُستش خواند اوکاهَل‌نشد
هرکه آخِر مؤمنست اوّل بدید   هرکه آخر کافر او را شد بَدید

ب ۱۲۳٤ ـ ۱۲۳۷

بَـگ : مخفّف بیگ کلمهٔ ترکی است و آن عنوانی است که به نجبا و شاهزادگان و امراء سپاه می‌داده‌اند ، این کلمه در ترکیب ، معنی امـارت و منصب می‌دهد مانند : خاصبگ = امیرخاص ، باربگ = امیربار . مولاناآنرا در مورد معانی و مفاهیم نیز بکار برده است :

خونی بگ هجران بهزیمت علم انداخت   بر لشگر هجران دل ما را ظفر افتاد

دیوان ، ب ٦٦٩۲

عَلَّمَ الاَسْمابگ : امیر مرتبه و مقام تعلیم اسماء . جـزو اوّل اشاره است به‌آیهٔ شریفهٔ : وَعَلَّمَ آدَمَ الاَسْماءَ . (البقرة ، آیهٔ ۳۱) ظاهراً مولانا این جملهٔ عربی را بمعنی وصفی استعمال کرده است برقیاس : لااُبالی ، لایَعْلَم ، لایَتَناهیٰ ، لا یُغْفَر و نیز لَمْ یَبْلُغِ الْحُلُمْ که در محاورات بکار می‌رود .

کاهَل : مطابق نسخهٔ قونیه ، بفتح سوم بخوانید ، تلفّظ مشهور آن کاهل است بکسر سوم و ظاهراً مولانا تلفّظ عامیانهٔ آن را استعمال کرده و یا برقیاس بعضی کلمات عربی که در پارسی بفتح حرف ماقبل آخر تلفّظ می‌شود مانند : کافَر و مجاوَر ، این کلمه را بفتح آورده است .

مفسّرین در توجیه « الاَسماء » خلاف کرده‌اند بوجوه ذیل : معانی اسما و مُسَمّیات آنها ، نام صناعات و عمارت زمینها و خورشها و دواها و استخراج معادن و کاشتن درختها و منافع آنها و آنچه متعلّق بدین و دنیاست ، نام هرچیز بهمه لغات که بود و خواهد بود ، نامهای فرزندانش ، اسم هرجنسی از قبیل : جنّ و انس و مرغان و گاو و گوسفند . بعقیدهٔ صوفیّه اسم ، چیزی است که برمسمّیٰ دلالت می کند و این اسما که خدا به آدم آموخت اعیان کائنات است از آن جهت که دلیل بر وجود خداست و هریک اسمی است از اسماء الٰهی . مولانا این آیه را بدین صورت توجیه می کند که اسم حقیقی هرچیز آنست که مناسب فعلیّت اخیر و شخصیّت واقعی او باشد و خدا این دانش را به آدم آموخت تا سرانجام و پایان کار هرچیز و هرکس را بشناسد و بداند و مطابق آن ، شخصیّت وی را تمیز دهد ونامی یا صفتی برای او تعیین کند که چون بروفق آخرین فعلیّت وصورت نفسانیش تعیین‌شده بود هرگز تغییر و تبدیل نمی‌یافت ، این مسأله مبتنی بر آنست که صوفیّه می گویند اشیا از آغاز تکوّن و آفرینش در معرض تغیّر و تبدّل واقع‌اند و انسان بحسب قلب وقالب پیوسته تحوّل می‌پذیرد و اطوار و شؤون مختلف برقلب او عارض می گردد و این تحوّل تا وقت مرگ مستمرّ است و صورت هرچیز و از جمله انسان ، فعلیّت اخیری است که قلب و یا نفس وی بدان متحقّق می‌شود و حشر او نیز برهمان صورت خواهد بود و بدین جهت می گویند که کار بعاقبت و خاتمت باز بسته است .

برای اطّلاع ازعقیدهٔ مفسّرین ، جع : تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ،

ج ١، ص ٨٤ ، مجمع البیان طبع طهران ، ج ١ ، ص٣٢ ، تفسیرامام فخررازی، طبع آستانه ، ج١ ، ص٣٩١ ، لطائف الاشارات ، نسخهٔ عکسی ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج ١ ، ص ٤٢ .

اسمِ هرچیزی تو از دانا شنو سِرِّ رمزِ عَلَّمَ الْاَسْما شنو

اسمِ هرچیزی برِ ما ظاهرش اسمِ هرچیزی بَرِ خالق سِرش

ب ١٢٣٨ ، ١٢٣٩

چون بیان کرد که نام هرچیز مناسب فعلیّت اخیر اوست پس دانا که پیمبر و ولیّ کامل است ، اسم حقیقی اشیا را باعتبارخاتمت و عاقبت می‌تواند تعیین کند و دیگران نمی‌توانند زیرا علم و آگاهی انبیا و اولیا ، مستند بوحی و الهام و پیوسته بعلم الٰهی است و دیگران حکم برظاهر می کنند و نامی مطابق آن براشیا می‌نهند برخلاف پیمبران و اولیا که نظر برخاتمت و واقع دارند ، بیت ١٢٣٩ بمنزلهٔ دلیل است برای بیت ١٢٣٨ .

نزد موسی نامِ چوبش بُد عَصا نزدِ خالق بـود نامش اژدَها

ب ١٢٤٠

ناظراست به‌آیهٔ شریفهٔ : وَما تِلْکَ بِیَمینِکَ یا موسیٰ ، قالَ هِیَ عَصایَ اَتَوَکَّؤُا عَلَیْها وَاَهُشُّ بِها عَلیٰ غَنَمی وَلِیَ فیها مَآرِبُ اُخْریٰ ، قالَ اَلْقِها یاموسیٰ ، فَاَلْقٰها فَاِذا هِیَ حَیَّةٌ تَسْعیٰ . (طه ، آیهٔ ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠) .

بُد عُمَر را نام اینجا بُت پرست لیک مؤمن بود نامش در اَلَست

ب ١٢٤١

عمربن خطّاب خلیفهٔ دوم در آغاز بت پرست و از دشمنان سرسخت اسلام بود ولی عاقبت مسلمان شد و در تقویت اسلام بسیار کوشید . جع : ذیل ب ٧٧ .

آنکه بُد نزدیکِ ما نامش مَنی — پیشِ حق این نَقْش بُد که با مَنی

صورتی بود این منی اندر عدم — پیشِ حق موجود نه بیش و نه کم

ب ۱۲۴۲، ۱۲۴۳

منی انسان مادّه‌ای قَذِر و پلید است ولی همین مادّهٔ پلشت و پلید صورت انسانی می‌گیرد و نبی یا ولی می‌شود و از معیّت قیّومی بحکم «وَ هُوَ مَعَکُمْ» (الحدید، آیهٔ ٤) و یا معیّت قربت و وصلت بحکم «لی مَعَ اللهِ وَقْتٌ». (احادیث مثنوی، ص۳۹) برخوردار می‌گردد و چون ممکن است تصوّر شود که کمال انسانی و یا نبوّت و ولایت از اموری است که پس از آفرینش و تطوّرات مختلف برمنی عارض می‌گردد و علم حق بجزئیّات و یا جزئیّاتی که در معرض تغیّر و تبدّل است مورد اختلاف واقع شده است، درجواب می‌گوید که عین ثابت منی در علم حق با جمیع شؤون و اطوار و استعدادهای خود وجود داشت و علم حق بدانها محیط بود و آنچه در عالم خارج بر آن، عارض می‌شود ظهور علم حق تعالیٰ است و هیچ امری بیرون از علم خدا بر منی عارض نمی‌شود.

چشمِ آدم چون بنورِ پاک دید — جان و سِرِّ نامها گشتش بدید

ب ۱۲٤٦

مقصود اینست که دانش و بینش آدم، مستفاد از علم خدا بود زیرا حق وی را تعلیم کرد و معنی تعلیم در این مورد، افاضهٔ علم و بودیعه نهادن حقایق موجودات است بر دل آدم و در وجود وی و معنی لغوی و عرفی آن مراد نتواند بود. جع : بیان السّعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ٤۳.

چون مَلَک انوارِ حق در وی بیافت — درسجود افتاد و درخدمت شتافت

ب ۱۲٤۷

اشاره است به آیهٔ شریفه : وَاِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدوا لِآدَمَ فَسَجَدوا اِلّا اِبْلیسَ اَبیٰ وَ اسْتَکْبَرَ. (البقرة، آیهٔ ۳٤) که مفسّرین

چند قول در معنی سجدهٔ آدم ذکر کرده‌اند :

یکی آنکه سجده برای آدم بود بمعنی تعظیم و تکریم . دوم آنکه سجده برای خدا بود و آدم قبله بود نظر به آنکه سجدهٔ عبادت برای غیر خدا جایز نیست . سوم آنکه سجود بمعنی لغوی است یعنی انقیاد و خضوع نه معنی شرعی آن که روی برخاك نهادن و یکی از ارکان نماز است .

مولانا می‌گوید فرشتگان آدم را سجده کردند برای آنکه نور خدا را از وی طالع دیدند پس آدم مسجود ملایکه بود ولی بلحاظ مظهریّت حق تعالیٰ . برای اطّلاع از عقیدهٔ مفسّرین ، جع : تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۱ ص ۸۷ ، مجمع البیان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۳۵ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۱ ، ص ٤٢٦ ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ٤٤ .

مدحِ این آدم که نامش می‌بَرَم قاصرم گـر تا قیامت بشْمرم

ب ۱۲٤۸

این آدم ، حقیقت انسانی است که کَوْنِ جامع و مظهر صفات قهر و لطف و آینهٔ جمال الٰهی است و باعتبار خلافت و جانشینی خدا بناچار باید دارای تمام اوصاف مُستَخْلِف باشد ، صفات و اسماء الٰهی بیکران است و احصا نمی‌پذیرد بنابراین ستایش حقیقت انسانی بذکر محامد و اوصاف هرگز در شمار نمی‌آید . جع : فصوص الحکم ، طبع بیروت ، ص ٥٦ - ٤٨ ، حواشی دکتر ابوالعلاء عفیفی ، ص ۱۹ - ٦ .

این همه دانست و چون آمد قَضا دانِش یک نهی شد بر وی خَطا
کای عجب نَهْی‌ از پی تحریم بود یا بتأویلی بُد و تَوْهیم بود
در دلش تأویل چون ترجیح یافت طبع درحَیْرت سوی گندم شتافت
باغبان را خار چون در پای رَفت دُزد فرصت یافت کالا برد تَفت

ب ۱۲٤۹ - ۱۲٥۳

نَهْی دو قسم است یکی نهی تحریمی که مقتضای آن وجوب ترك فعل است و مرتکب آن عاصی و گناه‌کار شمرده می‌شود . دوم نهی تنزیهی که مفاد آن ترجیح ترك است برفعل وامری است استحبابی که مأمور بترك آن معاقَب نمی گردد . این ابیات اشاره است به آیهٔ شریفهٔ : وَ قُلْنا یا آدَمُ اسْکُنْ اَنْتَ وَ زَوْجُکَ الْجَنَّةَ وَ کُلا مِنْها رَغَداً حَیْثُ شِئْتُما وَلا تَقْرَبا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکونا مِنَ الظّالِمینَ . (البقره ،آیهٔ ۳۵) که مفسّرین در بارهٔ معنی نهی از « لاتَقْرَبا » اختلاف دارند و بعضی می گویند که نهی تنزیهی است بدلیل عصمت انبیا و شیعه این توجیه را پذیرفته‌اند و بعضی گفته‌اند که نهی تحریمی است ولی این گناه صغیره بود و آدم تأویل کرد و یا برسبیل سهو از وی صادر شد ، بعضی نیز گفته‌اند که معنی « لاتَقْرَبا » نهی است از نزدیك شدن و شامل خوردن نمی‌شود . مولانا می‌گوید که آدم مردّد شد میان اینکه نهی برای تحریم یا تنزیه است وچون تأویل دردلش قوّت گرفت داعیهٔ نفسانی او را بخوردن گندم وا داشت مثل اینکه وقتی خاری در پای باغبان برود ، او بکندن و بیرون کشیدن آن می‌پردازد و دزد فرصت می‌یابد که میوه‌را بدزدد ، نتیجه آنکه سالك باید درراه سلوك قیاس‌را کنار بگذارد و بی هیچ تأویل امر ونهی را اطاعت کند .

در بارهٔ درختی که آدم از خوردنش ممنوع بود اقوال مفسّرین مختلف است وآنرا به انگور وانجیروکافور وگندم تفسیر کرده‌اند ،مولانا قول اخیررا اختیارکرده‌است . جع : تفسیرابوالفتوح ، طبع‌طهران ، ج ۱، ص ۹۲-۹۱، مجمع‌البیان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۳۶ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۱ ، ص ۴۵۷ ـ ۴۵۵ ، بیان‌السّعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۴۶ ـ ۴۵ .

چون ز حیرت رَست باز آمد براه دید بُرده دُزْد رَخْت از کارگاه

رَبَّنا اِنّا ظَلَمْنا گـفت و آه　　　یعنی آمد ظلمت و گُـم گشت راه

ب ۱۲۵۳ ، ۱۲۵۴

اشاره است به آیهٔ شریفه : قالا رَبَّنا ظَلَمْنا اَنْفُسَنا . (الاعراف ، آیهٔ ۲۳) که بعقیدهٔ حشویّه و اصحاب حدیث ، آدم بحقیقت برخود ظلم کرد از آن جهت که مرتکب کبیره شد و بعقیدهٔ دسته‌ای ازمعتزله ، ظلم عبارتست از احتیاج بتوبه و مشقّت تلافی و بگفتهٔ بعضی این ظلم موجب نقصان ثواب بود و آدم مرتکب صغیره شد که سبب نقص ثواب است نه استحقاق عقاب ، شیعه می‌گویند که آدم عمل مستحبّی را ترك کرد و ثوابش کم شد و این ظلم بمعنی ترك اَوْلیٰ است .

مولانا از تناسب لفظی ظلم و ظلمت استفاده کرده وگفته است که چون حیرت و تردّد خاطر بیکسو رفت و آدم دریافت که عمل او از روی قیاس و تأویل بوده است نه مراعاة نصّ ، بدین جهت بظلم برخود اعتراف کرد پس چنان بنظر می‌رسد که او ظلم را بمعنی حصول حیرت و متابعت تأویل گرفته است . جع : تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۲ ، ص ۳۸۰ ، مجمع‌البیان ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۳۹۱ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۱ ، ص ۴۵۷ .

از کرم دان این که می‌تَرساندت　　　تـا بمُلْكِ ایمنی بنْشاندت

ب ۱۲۶۱

ممکن‌است که ناظر باشد بمضمون آیهٔ شریفه : وَاَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَنَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوىٰ ، فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَأْویٰ . (النّازعات ، آیهٔ ۴۰ ، ۴۱) .

رنگِ رویم را نمی بینی چو زر　　　ز اندرون خود می‌دهد رنگم خبَر

حق چوسیمارا مُعَرَّف‌خوانده‌ست　　　چشم عارف سوی سیما مانده‌ست

رنگ و بوغمّاز آمد چون جَرَس   از فَرَس آگه کند بانگ فَرَس
بانگِ هرچیزی رساند زو خبر   تا بدانی بانگِ خر از بانگِ دَر
ب ۱۲۶۴ - ۱۲۶۱

سیما : نشانها و علامتهای صورت از رنگ و شکل .

جَرَس : زنگی بزرگ از آهن بشکل بیضی ناقص و یا استوانه که میان تهی است و در درون آن ، کوبه و میله‌ای آهنین قرار دارد ، این زنگ را بر پهلوی شتر می‌بندند و چون شتر حرکت می‌کند آن میلهٔ آهنین بسطح درونی این زنگ می‌خورد و از اصابت آن آوازی بلند برمی‌خیزد ، گاهی نیز چند پیاله زنگ (زنگهای نیم‌دایره) را بجای میله از درون جرس می‌آویزند . پارسی مشهور آن درای است ، درحدود طبس گاوزنگ می‌گویند .

درذیل بیت (۱۱۱) گذشت که بعقیدهٔ مولانا تمامت حرکات خارجی و انفعالات اعضا ، منبعث از احوال درونی است و با نظر دور بین ، میان‌آنها پیوستگی و ارتباط وجود دارد و از احوال و حرکات خارجی به کیفیّات نفسانی پی می‌توان بُرد ، در اینجا نیز آن مطلب را بیان و ببعضی‌مثالهای حسّی مانند رنگ و بو و آواز اسب و بانگ خر و در ، تأیید می‌کند .

بیت ۱۲۶۲ اشاره است به آیهٔ شریفه : وَعَلَی الْاَعْرافِ رِجالٌ یَعْرِفونَ کُلاً بِسیماهُمْ . (الاعراف ، آیهٔ ۴۶) که مطابق گفتهٔ صوفیان سیما علامتی است بر ظاهر که از باطن منعکس می‌گردد و بگفتهٔ ابوالقاسم قشیری نشانهای دوری ازحق‌است که‌آن نیز از باطن برظاهر می‌افتد ، دیگران اقوال مختلف نقل کرده‌اند . جع : تفسیر ابوالفتوح رازی ، طبع طهران ، ج۲، ص۳۹۷ ، مجمع‌البیان ، طبع طهران ، ج۱ ، ص ۳۹۸ ، تفسیر امام فخررازی طبع آستانه ، ج ۴ ، ص ۳۱۵ ، بیان‌السّعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۲۹۰، لطائف الاشارات ، نسخهٔ عکسی .

گفت پیغامبر بتمییزِ کسان مَرْءُ مَخْفِیٌّ لَدیٰ طَیِّ اللِّسان

ب ۱۲۷۰

اشاره است بگفتهٔ مولای متّقیان علی عَلَیْهِ السَّلامُ : تَکَلَّمُوا تُعْرَفوا فَاِنَّ الْمَرْءَ مَخْبوءٌ تَحْتَ لِسانِهِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ٥١ . بعضی این جمله را بدین صورت آورده و حدیث نبوی پنداشته‌اند : اَلْمَرْءُ مَخْبوءٌ فی طَیِّ لِسانِهِ لا فی طَیْلَسانِهِ . جواهر الاسرار ، چاپ لکناهو ، ص ۱۷۰ ، شرح ولی‌محمّد اکبرآبادی ، چاپ لکناهو ، ص ۸۲ ، شرح بحرالعلوم ، چاپ لکناهو ، ص ۸۵ ، شرح خواجه ایّوب ، نسخهٔ خطّی ، متعلّق بنگارنده . سبزواری و یوسف بن احمد بعنوان حدیث و بدینگونه نقل کرده‌اند : اَلْمَرْءُ مَخْبوءٌ تَحْتَ لِسانِهِ .

در من آمد آنکٔ دست و پا بَرَد رنگٔ رو و قوّت و سیما بَرَد

ب ۱۲۷۳

مقصود ترس ازقضای بد و خوف مرگٔ و زوالست که بگفتهٔ مولانا در همهٔ اشیا سریان دارد ، مولانا این نکته را از ب ۱۲۷۳ تا ۱۲۸۸ در ضمن مثالهای گوناگون بیان می‌کند

این خود اَجزا اند کُلیّات ازو زرد کرده رنگٔ و فاسد کرده بو

ب ۱۲۷٦

کُلیّات : امور کلّی‌ازقبیل اجناس وانواع ، عناصر چهارگانه (خاکٔ، آب ، باد ، آتش) .

اخترانِ تافته بر چارطاق لحظه لحظه مبتلای احتراق

ب ۱۲۷۹

چارطاق : گنبدی کوتاه بر روی چهار ستون و طاق و کمانه که فواصل ستونها و زیر طاقها را نبسته باشند ، این نوع گنبد را بیشتر بر روی گـورها

می‌سازند و اکنون « چارطاقی » می‌گویند ، خیمهٔ چهارگوشه ، مجازاً ، فلک .

ماه کو افزود ز اختر در جمال   شد ز رنجِ دِقّ او همچون خیال

ب ۱۲۸۰

دِقّ : تب بیماری سل است که آنرا تب لازم نیز می‌گویند و ازعوارض آن ، لاغری و نزاری و باریکی تن و اندام است ، فرض بیماری دِقّ ، برای ماه از جهت آنست که قمر در نیمهٔ دوم هرماه بتدریج باریک می‌نماید و در محاق می‌افتد .

ای بسا کُه زین بلای مُرْدَریگ   گشته است اندرجهان اوخُردریگ

ب ۱۲۸۲

مُرْدَریگ ، مُرده ریگ : مالی که ازمرده بجا ماند ، میراث . این کلمه هرگاه بصورت وصف استعمال شود مفید معنی نفرت وتحقیر است . در بشرویه وامانده می‌گویند و درست در همین مورد بکار می‌برند .

این هوا با روح آمد مُقْتَرِن   چون قضا آید وَبا گشت و عَفِن

ب ۱۲۸۳

وَبا : هر بیماری عام ، مرگی ، مرگا مرگی .

عَفِن : بدبوی ، گندا ، گندیده .

چون انسان بهوا زنده است و تنفّس مایهٔ حیات است بدین جهت هوا را با روح مقترن و همراه شمرده است ، در اینجا روح حیوانی مراد است .

آبِ خوش کو روح‌را همشیره‌شد   در غَدیری زرد و تلخ و تیره شد

ب ۱۲۸۴

همشیره : دو تن که از پستان یک مادر شیر خورده باشند ، اکنون در مورد خواهر بکارمی‌رود ، مجازاً ، موافق وسازگار . نظیر اُخْت در محاورات امروزی .

غَدیر : گودالی که آب درآن گرد آید ،آبدان ، آبگیر . مناسب است با مضمون گفتهٔ دقیقی :

من اینجا دیر ماندم خوار گشتم ‌ ‌ ‌ عزیز از ماندن دایم شود خوار
چـو آب اندر شمر بسیار ماند ‌ ‌ ‌ زهومت گیرد از آرام بسیار

لباب الالباب ج ۲ ص ۱۳

آتشی کـو باد دارد در بُروت ‌ ‌ ‌ هم یکی بادی برو خواند یَموت

ب ۱۲۸۵

بُروت : مـوی پشت لب ، سبلت ، سبیل در محاورات کنونی . باد در بروت داشتن : بکنایت ، خود بینی و خویشتن ستایی . نظیر : سبلت تابیدن .

چرخِ سرگردان که اندرجُست وجوست ‌ ‌ ‌ حالِ اوچون حالِ فرزندانِ اوست
گَه حَضیض و گه میانه گـاه اَوْج ‌ ‌ ‌ اندرو از سعد و نحسی فَوْجفَوْج

ب ۱۲۸۷ ، ۱۲۸۸

حَضیض : پستی زمین ، نقطهٔ مقابل اوج که نقطه‌ای است مشترك میان مُلْتَقیٰ وجای بهم رسیدن دوسطح مقعّر از دوفلك که یکی سطح فلك خارج مرکز و دیگری سطح فلکی است که درثِخَن وسطبری آن قرار دارد . کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : حضیض .

میانه : وَسَط و آن مجموع دو قوس اوج و مرکز شمس است ، حرکت معتدل فلك . کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : وسط .

اَوْج : بلندی ، نقطه‌ای مشترك میان مُلْتَقیٰ ومحلّ بهم‌رسیدن دوسطح مُحَدَّب دو فلك که یکی سطح فلك خارج مرکز است که آنرا فلك اوج نیزگویند و دیگری سطح فلکی است که خارج مـرکز در ثِخَن و سطبری آن جای دارد . کشّاف اصطلاحات‌الفنون ، در ذیل : اَوْج .

تعبیر مولانا از موالید و امور مادّی به فرزندان فلك بلحاظ آنست کـه

قدما افلاك را درعالم عناصر و تغییرات آنها مؤثّر فرض می‌کرده‌اند و بدین‌نظر آنها را « آباء سبعه » و « آباء علوی » و « هفت آبا » نامیده‌اند .

ازخود ای‌جزوی‌ز کُلّها مُخْتَلِط فهم می کن حالتِ هر مُنْبَسِط
چونک کُلیّات را رنجست و درد جُزوِ ایشان چون نباشد روی زرد

ب ۱۲۸۹ ، ۱۲۹۰

مُنْبَسِط : بسیط وغیرمرکّب ، عناصر چهارگانه که قدما آنهارا بسیط می‌دانسته‌اند .

تحوّل و تغییراتی که در وجود هر انسان از پیری و جوانی و ضعیفی و نیرومندی و بیماری و تندرستی روی می‌دهد دلیل است برآنکه کلیّات وعناصر درمعرض تغیّر و تبدّل‌اند ازآن جهت که جزو تابع کُلّ است و احکام کُلّ در اجزا سریان دارد و چون در ابیات پیشین با ذکر امثله معلوم شد که کلیّات ازآفت برکنار نیستند نتیجه می‌گیرد که این تحوّل که در بدن‌انسان مشاهده می‌شود امری است طبیعی و تابع احکام کلّی و سنن طبیعت .

نظیر آن :

ز آنک تو جزو جهانی مثل کلّ باشی
چونک نَوْ شد صفتت آن صفت از ارکان بین

دیوان ، ب ۲۱۱٦٥

این‌عجب‌نبْود که‌میش‌ازگرگ‌جَست این‌عجب‌کین‌میش‌دل‌درگرگ‌بَست

ب ۱۲۹۲

میش وگُرگ : بکنایت دو چیز مخالف .

مقصود اینست که جدایی و گریز این اضداد از یکدیگر شگفت نیست ولی موافقت و سازگاری آنها بمدّت دراز ، در ترکیب اجسام ، عجب است . می‌توان در توجیه آن گفت که گریز آدمی از مرگ و فنا جای تعجّب نیست ولی

اینکه انسان برامید زندگی بسوی مرگ می‌شتابد واز تحصیل شهوات، وسائل فنای خود را فراهم می کند، امری است درخور تعجّب، زیرا کارها و کوششهای انسان همه بنوعی سعی در ادامهٔ زندگی است، جنگها وآشتیها، کوشش درجمع مال، حرص درطلب جاه، همه برای زنده ماندن‌است درصورتی که همینها سبب فرسایش قویٰ و آمادگی برای زوال حیات است.

زندگانی آشتیٔ ضدّهاست مرگ آنک اندرمیانش جنگ خاست

ب ١٢٩٣

بعقیدهٔ اطبّای قدیم بدن از چهار عنصر مرکّب است و تا اعتدال نسبی میان آنها برقرار است بدن سالم و زنده می‌ماند و بیماری و مرگ نتیجهٔ خروج از اعتدال و غلبهٔ یکی از عناصر است.

شیخ سعدی در بیان این مضمون می‌گوید:

چار طبع مخالف سرکش چند روزی بدند باهم خوش
چون یکی زآن چهارشد غالب جان شیرین برآمد از قالب

کلیّات سعدی، بمبئی، ص ٣٣

چون جهان رنجور و زندانی بود چه عجب رنجور اگر فانی بود

ب ١٢٩٥

جهان رنجوراست بدین‌معنی که معروض آفت می‌شود و مانند بیمار نیروی خود را از دست می‌دهد وهرچه در معرض آفت باشد زوال آن متصوّراست. زندانی بودن جهان را بدو صورت می‌توان توجیه کرد یکی باعتبار آنکه محکوم حکم الٰهی و سنن طبیعی است و بدین جهت از عروض آفت واستحاله وتغییر وکون و فساد برکنار نمی‌ماند، این معنی با رنجوری تفاوت ندارد و دلیل جداگانه نیست.

دیگرآنکه جهان مانند هر امر مادّی نیروی بی نهایت ندارد بلکه قوای

آن ، نهایت می‌پذیرد وچنین موجودی پایدار و دائم نتواند بود . دراین صورت دلیلی جداگانه است که مولانا اخذ نتیجه را از آن دلیل ، بخود خواننده یله و رها کرده است .

همچنین می‌توانیم بگوییم که رنجوری و محدودیّت قویٰ نقص است که با امکان ملازمت دارد و با وجوب منافی‌است و بنابراین‌جهان فناپذیر است زیرا بوجوب وجود متّصف نتواند شد .

قعرِ چَه بگْزید هر که عاقلست   زآنکک درخلوت صفاهای دلست
ظُلمتِ چَه به که ظُلمتهای خلق   سَر نبُرد آنکس که گیرد پای خلق

ب ۱۲۹۹ ، ۱۳۰۰

خَلْوَت : تنها نشستن و دوری جستن‌ازمصاحبت خلق ، مقابل: عُزْلَت که کناره‌گرفتن از خود و خودی است ، بعضی برعکس این‌گفته‌اند .

خلوت نزد صوفیّه ازاموری است که درمبادی حال و آغاز سلوک‌برای مرید لزوم دارد و عملی نیست که ملازمت آن همیشه لازم باشد ، بعقیدهٔ مولانا خلوت وقتی درست است که همنشین خوب وموافق بدست نیاید ولی ازهمنشین خوب و همراه ، دوری‌گزیدن شرط طریق نیست . (مثنوی ، ج ۲ ، ب ۲۰ ببعد .) امّا حصول صفای دل در خلوت بسبب تمرکزحواس و اشتغال بذکر ونشنیدن سخنان بیهوده است که درصحبت خلق ازآن‌گزیری نیست . بیت ۱۳۰۰ ظاهراً مقتبس است ازگفتهٔ جُنَیْد نهاوندی معروف به بغدادی : مُکابَدَةُ الْعُزْلَةِ ایْسَرُ مِنْ مُداراةِ الْخُلْطَةِ . جع : رسالهٔ قشیریّه ، طبع مصر ، ص ۵۲ ـ ۵۰ ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : خلوت .

گفت من سوزیده‌ام زآن آتشی   تو مگر اندر بَرِ خویشم کَشی

ب ۱۳۰۲

سوزیده : صفت مفعولی از سوزیدن که شکل و صورت دیگر است از

سوختن ، مولانا این شکل را در دیوان کبیر نیز بکار می‌برد . جع : فرهنگ نوادرلغات وتعبیرات ، ضمیمهٔ مجلّد هفتم از دیوان کبیر ، درذیل : سوزیدن.

آتشی : منسوب به آتش ، آنچه ازآتش زاید ، مجازاً ، خشمگین ، سوزنده و مردم سوز .

تا بپُشتِ تو من ای کانِ کرم　　　چشم بگْشایم بچَه دَر بنگرم

ب ۱۳۰۳

پُشْت : حمایت ، تقویت ، استظهار ، پشتی ، پشتیبانی :

چه فخر باشد مر عشق را ز مشتریان　　　چه پشت باشد مر شیر را ز ثعلبها

دیوان ، ب ٢٦١٦

درفتاد اندر چَهی کو کَنده بود　　　زآنک ظلمش درسَرش آینده بود

ب ۱۳۰۸

ناظراست بدین‌روایت : مَنْ حَفَرَ لِاَخیهِ حُفْرَةً وَقَعَ فیها ، احادیث مثنوی انتشارات دانشگاه طهران ص ١٤ ـ ودرمثل‌است : مَنْ حَفَرَ مَغْواةً وَقَعَ فیها ، مجموعهٔ امثال نسخهٔ خطّی ، متعلّق باستاد همایی . این مضمون دربیت ۱۳۱۱ مکرّر شده است . در پارسی می گویند :

چاه کَن همیشه‌درچاه است ، بد مکُن که بدافُتی ، چه مکَن که خودافُتی .

چاهِ مُظْلِم گشت ظلمِ ظالمان　　　این چنین گفتند جمله عالِمان

ب ۱۳۰۹

ظاهراً مستفاد است از مضمون حدیث ذیل : اِتَّقُوا الظُّلْمَ فَاِنَّ الظُّلْمَ ظُلُماتٌ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَاتَّقُوا الشُّحَّ فَاِنَّ الشُّحَّ اَهْلَكَ مَنْ كانَ قَبْلَكُمْ وَحَمَلَهُمْ عَلیٰ اَنْ سَفَكوا دِماءَهُمْ وَاسْتَحَلّوا مَحارِمَهُمْ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ١٣ .

هرکه ظالم‌تر چَهَش باهَوْل‌تَر　　　عدل فرمودست بَتَّر را بتَر

ب ۱۳۱۰

مقتبس است از مفاد آیهٔ شریفه : وَجَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُها . (الشوری ، آیهٔ ۴۰)

مرضعیفان را تو بی‌خصمی مدان از نُبی ذاجاءَ نَصْرُالله خوان

ب ۱۳۱۳

خَصْم : جدل کننده ، هریک از طرفین دعوی (مدّعی ، منکر) ، مدّعی .

نُبی : قرآن کریم . استاد فقید نیکلسن درشرح مثنوی (ذیل همین بیت) احتمال می‌دهد که این کلمه مُمال ومخفّف (اِنباء) باشد بمعنی خبردادن مانند: جِری از اجراء . که دراین صورت بکسر اوّلست و یا مُبْدَل (نَبَأ) باشد بمعنی خبر بنابرآنکه بقول مجاهد لفظ (نَبَأ) درآیهٔ شریفه: عَنِ النَّبَأِ الْعَظیم. (النّبأ ، آیهٔ ۲) بمعنی قرآن کریم است (ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۵ ، ص ۴۶۰) که دراین صورت بفتح اوّلست . باحتمال قوی‌تر این کلمه تبدیل لفظ (نوی) است بمعنی نوآیین و تازه ، این نکته را ازمرحوم میرزا لطفعلی صدرالافاضل از بزرگان ادبا و حکمای اوائل این قرن (متوفّیٰ ۱۳۱۰ شمسی) شنیده‌ام . در تأیید آن می‌توان این‌لفظ را ترجمهٔ (مُحْدَث) فرض کرد که در قرآن کریم آمده است : مایَأتیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ اِلّا اسْتَمَعوهُ وهم یَلْعَبونَ . (الانبیاء ، ۲) که آنرا به قرآن تفسیر کرده‌اند . (تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۳ ، ص ۵۳۴ ، تفسیر امام فخررازی ، طبع آستانه ، ج ۶ ، ص۱۲۵) ممکن‌است این‌لفظ از تعبیرات معتزله سرچشمه گرفته باشد که کلام‌الله‌را حادث می‌دانسته‌اند . این کلمه بمعنی نوآیین درمثنوی (ج ۶ ، ب ۲۶۵۲) استعمال شده است .

اِذا جاءَ نَصْرُالله از قرآن کریم است . (النّصر ، آیهٔ ۱)

گر تو پیلی خصمِ تو از تو رمید نکْ جَزا طَیْراً اَبابیلَت رسید

ب ۱۳۱۴

طَیْراً اَبابیل : مأخوذ است از آیهٔ شریفه : وَاَرْسَلَ عَلَیْهِم طَیْراً اَبابیلَ . (الفیل ، آیهٔ ۳) واشاره است بقصّهٔ اصحاب فیل که پیش از بعثت حضرت رسول (ص) روی داده است . اَبابیل : دسته‌های پراکنده . جع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۳۰ ، ص ۱۶۵ تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۵ ، ص۵۸۷ ـ ۵۸۲ ، تفسیرامام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص۶۸۷ ، قصص الانبیاء ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشرکتاب ، ص ۴۰۳ ـ ۴۰۰ .

گر بدندانش گزی پُر خون کُنی دردِ دندانت بگیرد چون کُنی

ب ۱۳۱۶

نظیر آن :

هر کجا خواهد خدا دوزخ کند اوج را بر مرغ دام و فخ کند
هم ز دندانت برآید دردها تا بگویی دوزخست و اژدها
پس بدندان بی‌گناهان را مگز فکر کن از ضربت نا محترز

مثنوی ، ج ۴ ، ب ۲۸۱۱ ببعد

ای بسا ظُلمی که بینی در کسان خوی تو باشد دریشان ای فلان
اندریشان تافته هَستیْ تو از نفاق و ظلم و بَدْ مَستیْ تو
آن توی وآن زخم برخود می‌زنی برخود آن دم تارِ لَعنت می تنی
در خود آن بَد را نمی‌بینی عیان ورنه دشمن بودیی خود را بجان
حمله‌برخود می کُنی ای‌ساده مَرْد همچوآن‌شیری که‌برخود حمله کرد
چون بقعرِ خوی خود اندر رسی پس بدانی کز تو بود آن ناکسی

ب ۱۳۲۴ ـ ۱۳۱۹

ادراك و داوریهای انسان بعقیدهٔ مولانا تابع احوال درونی و دید ظاهر

فرع دید باطنی است که آنرا «چشم فرع» و این را «چشم اصلی» می‌نامد و از اینرو ما در قضاوتی که در بارهٔ دیگران می‌کنیم باید جانب احتیاط را رعایت کنیم واگر چیزی یا کسی را بد می‌بینیم ژرف بیندیشیم که شاید ریشهٔ آن زشتی و بدی درخود ما باشد برای آنکه عیب جویی گذشته ازآنکه خود صفتی ناپسند است و از حسّ انتقام وکینه‌توزی مایه می‌پذیرد که از بیماریهای سخت روحی است ، بطورکلّی و یا بحسب اغلبیّت ازآن ناشی می‌شود که انسان خواستار چیزی است و ازآن محرومیّت دارد فی‌المثل خسیس شمردن کسی باعثش آنست که عیب‌گیرنده طمع مساعدت‌مالی از کسی دارد وآن طمع برآورده نمی‌شود و یا تکبّر شخصی برای آن کس محسوس است که بالا نشینی را دوست می‌دارد و در نظرش مهمّ است و با نظرکلّی‌تر هرگاه وجود و عدم و بود و نابود چیزی برای انسان تفاوت نکند هرگز بدان توجّه نمی‌نماید و از آن می‌گذرد پس وقتی از چیزی یا کسی بد می‌گوید آن بدگویی نسبت بامری است که مورد علاقهٔ اوست و از آن بی‌نصیب مانده است و بهمین دلیل مردمی را می‌توانیم ببینیم که از ظلم و ستم و تعدّی بحقوق دیگران می‌نالند و چون خود قدرتی بدست می‌آورند همان روش ناستوده را بشدّت هرچه تمام‌تر معمول می‌دارند مثل اینکه ظلم را می‌پسندند ولی از سوی خود و نه از جانب دیگران ، نظایر این حالت را در سائر موارد نیز می‌توان دید بنابراین ، مولانا معتقد است که نیک دیدن از نیک بودن و بد دیدن از بد بودن است و چون ما بدی در کسی می‌بینیم بهتر است که بدرون خود نظر افکنیم و ریشهٔ عیب‌جویی را پیدا کنیم و در اصلاح خود بکوشیم و بداوریهای ناروای خود اعتماد نداشته‌باشیم . خاصّه که عیب‌جویی و نکوهش و رسوا کردن مردم کاری مطلوب نیست و طریقهٔ درستی در تربیت و اصلاح افراد شمرده نمی‌شود زیرا هرگز بدگویی و مذمّت برصداقت و یکرنگی حمل نمی‌شود و سرانجام دشمنی و حقد و کینه ببار

می‌آورد و بجای آنکه عیبی برطرف کند عیب و نقص دیگر ببار می‌آورد.

ظاهراً صوفیان همگی برین عقیده بوده‌اند. «و هر کس که عیب کسی گوید تاآن عیب در وی نباشد در دیگری نبیند.» اورادالاحباب و فصوص الآداب، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۲۵.

امّا معارضهٔ با بدی و زشتکاری امری پسندیده و مستحسن است و روش اولیا و مردان خداست و آن با مذمّت و عیب‌جویی که جنبهٔ شخصی دارد متفاوت است. ما نظرمولانا را درآن باره بجای‌خود روشن‌خواهیم کرد.

برای آنکه ازعقیدهٔ مولانا در مورد بد دیدن آگاهی بیشتر حاصل‌شود ابیات ذیل را از مثنوی نقل می‌کنیم:

آن یکی‌در چشم تو باشد چو مار — هم وی اندر چشم آن دیگر نگار
زآنکه درچشمت‌خیال کفراوست — وآن خیال مؤمنی در چشم دوست
یوسف اندرچشم‌اخوان چون ستور — هم وی اندر چشم یعقوبی چو نور
از خیال بد مرو را زشت دید — چشم فرع و چشم اصلی ناپدید
چشم ظاهر سایهٔ آن چشم دان — هرچه آن بیند بگردد این بدان

مثنوی، ج ۲، ب ۶۰۲ ببعد

هرکرا بینی شکایت می‌کند — که‌فلان کس‌راست، طبع وخوی‌بد
این شکایت گر بدان که‌بدخُوَست — که مرآن بدخوی اورا بدگُوَست

مثنوی، ج ٤، ب ۷۷۲، ۷۷۳

بد گمان باشد همیشه زشت کار — نامهٔ خود خواند اندر حقّ یار
آن خسان که درکژیها مانده‌اند — انبیا را ساحر و کژ خوانده‌اند

مثنوی، ج ۵، ب ۱۹۸۱، ۱۹۸۲

و این مسأله بوجهی مبتنی است براینکه احوال مدرك در نحوهٔ ادراك او مؤثّر است.

مؤمنان آینهٔ همدیگرند این خبر می از پیمبر آورند

ب ۱۳۲۸

مستفاداست ازمضمون حدیث : اَلْمُؤْمِنُ مِرْآةُ المُؤْمِنِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۴۱ . این حدیث را بعنوان دلیلی بر مقصود خود می‌آورد و ظاهراً درین مورد آنرا بدینگونه توجیه می کند که همچنان که در آینه زشتی و زیبایی منعکس می گردد و مرتبط است بصورتی که مقابل آینه قرارگرفته است، دیدن زشتی و بدخویی دردیگران، انعکاس بدخویی کسی است که بمذمّت آنها می پردازد و آن بدی بخود وی ارتباط دارد نه بدیگران .

پیش چشمت داشتی شیشهٔ کبود زآن سَبب عالم کبودت می‌نمود

ب ۱۳۲۹

شیشه مثالی است برای قوّهٔ مدرکه ، وکبودی آن نموداری است از احوال نفسانی و خصوصیّات مُدْرِك و بوجه عام تر از مختصّات انسانی که بی‌شکّ در نحوهٔ ادراك مؤثّراست و قوّهٔ مدرکه با تأثّر ازآنها اشیا را متناسب با خود می‌سازد و ادراك می کند و بتعبیر مولانا رنگ و حالات قوّهٔ مُدْرِکه برمُدْرَکات می‌افتد و با همان رنگ آنها را معلوم خود می‌سازد و اختلاف و تفاوتهایی که در نحوهٔ ادراك و داوریهای انسان است از همینجا سرچشمه می‌گیرد ، این تمثیل را جای دیگر بدینگونه بیان می کند :

« در بیان آنکه جنبیدن هر کسی ازآنجا که ویست هر کس را ازچنبرهٔ وجود خود بیند ، تابهٔ کبود آفتاب را کبود نماید و سرخ سرخ نماید چون تابه از رنگها بیرون آید سپید شود از همه تابهای دیگر او راست گوی تر باشد و امام باشد » مثنوی ، ج ۱ ، ص ۱۴۶ ، ابیات ذیل آنرا نیز ملاحظه فرمایید و اینک مثال مذکور از لون دیگر :

آبگینهٔ زرد چون سازی نقاب　　　زرد بینی جمله نـور آفتاب

مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۹۵۸

ندارد رنگک آن عالم ولیکک از تابهٔ دیده

چونور ازجان رنگک‌آمیز این سرخ وکبودآمد

دیوان ، ب ۶۱۳۰

مؤمن ار یَنْظُرْ بنورالله نبود　　　غیب مؤمن را برهنه چون نمود

ب ۱۳۳۱

مقتبس است از حدیث : اِتَّقوا فَراسَةَ الْمُؤْمِنِ فَاِنَّهُ یَنْظُرُ بِنورِاللهِ عَزَّوَجَلَّ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۴، نیز : کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۱ ، ص ۵۸ .

حق‌تعالیٰ ازغرض و تمایل و هرصفتی که بنقص کشد پاك و مقدّس است و علم او مناسب پاکی ذات و قدّوسیّت اوست پس مؤمنان نیز باید خویش را از غرض و هرنقصی پاك دارند و بی‌گمان مؤمنان چنین‌هستند و معنی آنکه‌بنور خدا نظر می‌کنند اینست که علم و ادراکشان دور از هرغرض و مرض است و دلیل اینکه مؤمن دارای چنین نظری است اطّلاع او براسرار غیب و رازهای پنهان است و از اینرو مؤمن هرچیز را چنانکه هست می‌بیند و دید او از افراط و تفریط بـدور است . درنسخه‌های جدید مثنوی « عیب » با عین (مهمله) بوده است و بدین جهت شارحان مثنوی درتوجیه این بیت و ربط آن باابیات پیشین‌سخت گرفتار مشکل‌شده‌اند ، درنسخهٔ‌مثنوی ، چاپ لیدن « غیبِ‌مؤمن » بصورت اضافه آمده است که معنی واضحی ندارد .

چون که تو ینظر بنارالله بُدی　　　در بَدی ازنیکوی غافل شدی

ب ۱۳۳۲

تعبیر : « نارالله » مستفاد است از آیـهٔ شریفه : وَما اَدْریٰکَ ما

الْحُطَمَةُ ، نارُ اللهِ الْموقَدَةُ اَلَّتی تَطَّلِعُ عَلَی الْاَفْئِدَةِ . (الْهُمَزَة ، آیهٔ ٥ ، ٦ ، ٧) بگفتهٔ مفسّرین « حُطَمه » آتشی است که بدن کافر را درهم می‌شکند و پایمال می‌کند و درکهٔ دوم است از درکات جهنّم که آتش آن همواره شعله‌وراست و هرگز نمی‌فسرد وخاموشی نمی‌پذیرد وتادل را می‌سوزاند ، این آتش بنظر مولانا اخلاق زشت و شهوت و غضب است که اصل دوزخ است و چون مجسّم شود دوزخ موعود است و یا آنکه دوزخ حقیقی ، نفس است و اخلاق ذمیمه مراتب ظهورآن است وازاینرو می‌گوید که چون بجای چشم نور، بچشم آتشی و دوزخی در اشیا نگری همه بدی می‌بینی و خوبیها در نظر تو نمایان نمی‌شود . مؤیّد نظر مولانا قولی است که در تفسیر این آیه نقل می‌کنند بدینگونه : اِنَّ هٰذِهِ النّارَ تَخْرُجُ مِنَ الْباطِنِ اِلَی الظّاهِرِ بِخِلافِ نیرانِ الدُّنیا .

جع : تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ٥ ، ص ٥٨١ ، مجمع‌البیان ، طبع طهران ، ج ٢ ، ص ٥١٧ ، تفسیر امام فخررازی ، طبع آستانه ، ج ٨ ، ص ٦٨٣ - ٦٨٢ ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی . نسخهٔ قونیه درحاشیه ، این‌نسخه بدل‌را دارد : نیکوی را وا ندیدی از بدی ، که مطابق است با شرح یوسف بن احمد مولوی و مثنوی چاپ لیدن .

این‌طلب در ما هم از ایجادِ تُست　　　رَستن از بیداد یارَب دادِ تُست
ب ١٣٣٧

طَلَب : جست و جو ، خواهش‌چیزی بدانگونه که سعی و کوشش آدمی را در تحصیل آن برانگیزد ، داعی و محرّك باطنی برای یافتن مقصود که در عرف صوفیّه ، پیرو مرشد است و بدین معنی مرادف قصد است در تعبیرات متقدّمان صوفیّه ، و چون طلب متوجّه مرشد خاص شود آنرا « ارادت » می‌گویند که پیشینیان‌آنرا « عزم » نامیده‌اند . مولانا موضوع « طلب » را سی و شش‌باردرمواضع مختلف ازمثنوی مطرح کرده است ، بعقیدهٔ وی طلب، توفیق

الـهی است و تا خدا نخواهد داعی برطلب و پژوهش حقیقت در باطن انسان سر نمی‌زند و طلب مقدّمهٔ یافتن و مفتاح مطلوبهاست و هرطالبی از روی یقین بمطلوب می‌رسد ، دلیلش هم این است که حصول هرچیزی بستگی بمشیّت خدا دارد و هیچ چیزی بیرون از ارادهٔ حق در وجود نمی‌آید و از دگرسوی چون مبدأ و مصدر همه خیرات خدای تعالی است از اینرو طلب نیز که آبستن یافت و کلید حصول مراد است از جانب او بر باطن بنده فائض می‌شود و دعا و خواهش بنده ظهور فیض ربّانی و یاربّ گفتن فرع لَبَّیْک گفتن خداست . جع : مثنوی ، ج ۲ ، ب ۳۶۱ ببعد ، ج ۳ ، ب ۱۸۹ ببعد ، ج ۶ ، ب ۸۴۶ ببعد ، ب ۱۴۳۸ ببعد . نیز ، شرح منازل السّائرین ، طبع طـهران ، ص ۱۱۷ ـ ۱۱۴ ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : طلب .

بی‌طلب تو این طلب مان دادهٔ گـنجِ احسان برهمه بگشادهٔ

ب ۱۳۳۸

گَنْج اِحْسان : ظاهرا ناظراست بحدیث : قالَ داودُ عَلَیْهِ السَّلامُ یارَبِّ لِما ذا خَلَقْتَ الْخَلْقَ قالَ کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَفَ . احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۹ . برای تفسیر این بیت ، جع : ذیل ب ۶۱۰ .

شاخ وبَرگ ازحبسِ خاک آزاد شد سَر برآورد و حریفِ باد شد
برگها چون شاخ را بِشْکافتند تا ببالای درخت اِشتافتند
با زبانِ شَطْاَهُ شکرِ خدا می‌سراید هر بَر و بَرگی جُدا
که بُپَرورد اصلِ ما را ذوالعَطا تا درخت اِسْتَغْلَظ آمد وَاسْتَوىٰ

ب ۱۳۴۶ ـ ۱۳۴۲

شَطْاَهُ : ترکیبی است اضافی ، مرکّب از « شَطْأ » بمعنی شاخ نو ـ رستهٔ گیاه و ترکهٔ درخت و « ه » ضمیر مفرد غائب .

ذوالعَطا : خداوند بخشش ، بکنایت ، خدای بخشنده .

اِسْتَغْلَظَ : مفرد مذکّر غایب است از فعل ماضی از مصدر اِسْتغْلاظ (باب استفعال) بمعنی سطبر و کلفت شدن .

اِسْتَوىٰ : مفرد مذکّر غایب است از فعل ماضی ازمصدر استواء (باب افتعال) بمعنی راست ایستادن . مأخوذ است از آیهٔ شریفه : کَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْأهُ فَـآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوىٰ . (الفتح ، آیهٔ ٢٩)

این ابیات بمنزلهٔ تمهید مقدّمه و طرح دلیل است برمشروعیّت رقص صوفیان که در ابیات بعد گفته می‌شود .

جانهای بسته اندر آب و گِل چون رَهند از آب و گِلها شاد دل
در هوای عشقِ حق رقصان شوند همچو قُرصِ بَدْر بی نُقصان شوند

ب ١٣٤٦ ، ١٣٤٧

مولانا درین ابیات عادت صوفیان را در رقص توجیه می کند ، رَقْص میان صوفیان از دیرباز معمول بوده است و آنها پس از آنکه در سماع گرم می‌شدند گاه می گریستند وگاه از فرط خوشی دست می‌زدند وگریبان می‌دریدند و فریاد می کشیدند و برقص و پای بازی برمی‌خاستند ، درحال رقص بدورخود می گشتند و بدین مناسبت آنرا « چرخ » و « چرخ زدن » می گفتند ، عمامه از سر می‌افکندند ، خرقه را پاره می کردند و یا ازسر برمی کشیدند و در مجلس ویا بسوی قوّال می‌افکندند ، دست و پای یکدیگررا می‌بوسیدند ، وگاهی برابر هم بخاك می‌افتادند و سجود می کردند ، یکدیگر را در بغل می گرفتند ، برای هریك ازین‌امور ، آداب خاص وضع کرده بودند ، بخصوص در بارهٔ « خرقه افکندن » و یا « خرقه شکافتن » که آنرا « ضرب خرقه » و آن خرقه را « خرقهٔ مجروحه و یا مُمَزَّقه » می گفتند اقوال مختلف از پیران طریقت نقل کرده‌اند . مولانا پس از اتّصال بشمس تبریزی بسماع می‌نشست و برقص برمی‌خاست و مجالس

سماع و رقص وی ساعتها طول می‌کشید ، رسم سماع و رقص پس‌از وی بعنوان یک آیین مولوی برسر تربت او وخانقاههای مولویان ، قرنها متداول ومعمول بود. اکنون نیز سالی یک نوبت در قونیه این مراسم برپا می‌شود وتقلیدی ازاین آیین صورت می‌گیرد ، بسیاری از فقها و اهل ظاهر و بعضی از مشایخ تصوّف سماع و بالاخصّ رقص را منکر بوده‌اند و آنرا خلاف شرع و بدعت وعملی حرام و یا ازآثارنقص سالک می‌انگاشته‌اند ولی این‌رسم‌از دیرباز وعلی‌التّحقیق از قرن سوم هجری در میان صوفیان معمول بوده است ، صوفیان رقص را از توابع و نتائج ظهور وجد می‌دانسته‌اند ، وجد حالتی است که پس از سماع در سالک بظهورمی‌رسد و اثر مصادفه وعروض واردی است قلبی که بی تکلّف بردل سالک فروآید و چون قوّت گیرد او را بی‌خواست درگریه افکند و یا فریاد شادی از وجودش برانگیزد و یا در حرکت و دست افشانی و پای بازی کشد و بنابراین ، سالک درین‌احوال بحکم خود نیست و درتصرّف وارد غیبی است و چون محرّك او ، شوق جمال یا سماع اسرار ملکوتی است ، عملش نیز غیر ارادی و بدور از اعتراض و یا خود ممدوح و پسندیده و نشانهٔ لطف اندیشه و وصفای خاطر است . مولانا سالک را بگیاه و درخت تشبیه می‌کند از آن جهت که چون بهار درمیرسد و هوا لطیف وجان بخش می‌گردد وآفتاب‌بهاری بر زمینها و درختان می‌تابد از تأثیر بهار ، زندگی از سر می‌گیرد ، دانه برخود می‌شکافد وشاخهٔ نرم ولطیف‌گیاه ، سراز زیرخاك برمی‌کشد و پوست درخت در برابر قوّت روح نباتی مقاومت نمی‌کند ، شاخ وبرگ از زیر پوست سطبر ، جوانه می‌زند و ترکهٔ تر و تازه تا ببالای درخت قد می‌افرازد ، همچنین قوّت وارد و انفعال نفسانی که متعقّب سماع است تأثیر بهار می‌بخشد و باطن افسرده و خاموش سالک را درحرکت می‌آورد تا برقص برمی‌خیزد و چرخ و رقص دَوْری آغاز می‌کند و خرقه از سر برمی‌کشد یا پاره می‌کند و بدور می‌اندازد و

اینها همه تأثیر سماع و بشکرانهٔ اتّصال باطن بغیب و مستی شهود جمال و کشف حقائق و اسرار است و کاری بیهوده و لغو و یا ارادی نیست تـا منکران آنرا بدعت پندارند.

شیخ سعدی نیز در دفاع از رقص و آثار وجد بهمین نوع دلیلی متوسّل شده و گفته است:

چو شوریدگان می پرستی کنند   بـآواز دولاب مستی کنند
بچرخ اندر آیند دولاب وار   چو دولاب برخود بگریند زار
بتسلیم سر در گـریبان برند   چو طاقت نماند گریبان درند
مکن عیب درویش مدهوش مست   که غرقست از آن میزند پا و دست

* * *

ندانی که شوریده حالان مست   چرا برفشانند در رقص دست
گشاید دری بر دل از واردات   فشاند سر دست بر کاینات
حلالش بود رقص بریاددوست   که هر آستینیش جانی دروست

بوستان، ص ۱۱۷، ۱۱۸

برای اطّلاع از رسوم صوفیّه در سماع و وجد، جع: اللّمع، چاپ لیدن، ص۳۴۲، رسالهٔ قشیریّه، طبع مصر، ص ۳۵ ـ ۳۴، کشف المحجوب هجویری، طبع لنین گراد، ص ۵۴۱ ـ ۵۳۸، احیاء العلوم، طبع مصر، ج ۲، ص ۲۰۴ ـ ۱۹۹، عوارف المعارف، درحاشیهٔ همان مأخذ، ص ۱۶۵ ـ ۱۰۱ تلبیس ابلیس، طبع مصر، ص ۲۶۰ ـ ۲۵۸، فتاوی ابن تیمیّه، طبع ریاض، ج ۱۱، ص ۵۳۷ ـ ۵۳۱، ۵۴۲ ـ ۵۳۹، ۶۰۸ ـ ۵۸۷، تعریفات جرجانی، کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: وجد.

جسمشان در رقص و جانها خود مپرس   وآنکـه گـرد جان از آنها خود مپرس

ب ۱۳۴۸

مقصود اینست که رقص، حرکت جسمانی است که براثر قوّت وارد پدید می‌آید ولی جانهای سالکان وجدی روحانی دارد که در بیان نمی‌آید و این حالتِ جسم و جان سالکی است که چرخ می‌زند و بدور خود می‌گردد، رقص دیگر و وجد برتر، ازآنِ سالکی است که بگرد جان و روح‌قدسی یا جانِ جان و ولیّ کامل چرخ زند وآن حالتی است که در سؤال و جواب نمی‌گنجد زیرا ادراک ما از فهم چنان وجدی کوتاه است. این تفسیر مبنی برضبط نسخهٔ قونیّه است که زیر حرف اوّل از «گِرد جان» علامت کسر (ـِ) گذاشته و معنی آن مستقیم است، نسخهٔ لیدن «گَرد جان» است با علامت فتحه (زبر) که توجیه آن دشوار است.

نسخهٔ اسماعیل انقروی «گیرد» و نسخهٔ سائر شروح «گردد» است که بی‌شک تحریفی است ناشی ازآنکه معنی مصراع دوم برآنها روشن نبوده است.

شیر را خرگوش در زندان نشاند ننگْ شیری کو ز خرگوشی بماند
در چنان ننگی و آنگه این عجب فخردین‌خواهد که‌گویندش لَقَب

ب ۱۳۴۹، ۱۳۵۰

ماندن: بعجزافتادن، فروماندن و عاجز شدن.

شارحان مثنوی ب (۱۳۵۰) را تعریضی به فخرالدّین محمّدبن‌عمررازی (متوفّیٰ ۶۰۶) فرض کرده‌اند بمناسبت آنکه میان او و بهاءالدین ولد پدر مولانا خصومت و نقاری بوده است این احتمال دور از سیاق کلام مولاناست زیرا شیرنمایندهٔ زور و توانایی و خرگوش نمودار علم و درایت است و بنابراین‌با فخرالدّین‌رازی که بهوش‌و زیرکی‌مشهور بود شیررا مناسبتی نیست گذشته‌ازآنکه مولانا درین حکایت چند نوبت بانتقاد دارندگان قدرت ظاهری پرداخته‌است نه‌زیرکان، القاب‌مضاف به‌دین‌مانندفخرالدّین‌و رکن‌الدّین‌وعلاءالدّین، مخصوص

بعلما و دانشمندان نبوده است و بسیاری از پادشاهان و امرا ازین نوع القاب داشته‌اند و باحتمال هرچه قوی‌تر گفتهٔ مولانا تعریضی است بدانکسان که بدینگونه لقبها مشهور بوده و از دین و دانش بهره‌ای نداشته‌اند هرچند که لفظ «چون و چرا» که حاکی از بحث و نظر است می‌تواند مؤیّدی برای شارحان مثنوی فرض شود.

سوی نخجیران دوید آن شیرگیر کَابْشِروا یاقَوْم اِذْ جاءَ الْبَشیر

ب ۱۳۵۳

مصراع دوم ظاهراً مأخوذ است از گفتهٔ انوری:

اِبْشروا یا اَهْلَ نَیْسابورَ اِذْ جاءَ الْبَشیر
کاندر آمد موکب میمون منصور وزیر

دیوان انوری ص ۲۴۳

حلقه‌کردند او چو شمعی در میان سجده آوردند و گفتندش که هان

ب ۱۳۵۸

حَلْقه‌کردن: گرد کسی یا چیزی جمع شدن.

نسخهٔ موزهٔ قونیه، بالای مصراع دوم این نسخه بدل را نوشته است: سجده کردندش همه صحراییان. که مطابق است با نسخهٔ لیدن، متن مطابق است با شرح یوسف بن احمد مولوی و اسماعیل انقروی.

صحراییان: وحوش و دد و دام.

هرچه هستی جانِ ما قربانِ تُست دست بُردی دست و بازویت دُرُست

ب ۱۳۶۰

دست بردن: غلبه کردن بر حریف قمار، پیروز شدن.

راند حق این آب را در جوی تو آفرین بردست و بر بازوی تو

ب ۱۳۶۱

آب درجوی کسی راندن : بکنایت ، کسی را بمراد رسانیدن ، کامیاب ونیکبخت کردن :

مصراع دوم را مولانا در دیوان کبیر بدین‌صورت آورده است :

دست بگشا جانب زنبیل ما   آفرین بردست و بربازوی تو

دیوان ، ب ٢٣٦٤٩

حق بدَوْر و نَوبت این تأیید را   می نماید اهلِ ظنّ و دید را

ب ١٣٦٨

دَوْر : گردش روزگار ، گردش جام می در مجلس ، روزگار حکومت و قدرت و تسلّط .

نَوْبت : وقت عمل و فرصت حصول مراد که بکسی پس از دیگری رسد ، داو درقمار ، چند ساز که باهم نوازند ، دستهٔ نوازندگان که با یکدیگر ساز زنند ، نقّاره .

اهلِ ظَنّ و دید : اصحاب علوم ظاهر ومجتهدان که بقیاس مُورِث ظنّ عمل می‌کنند و صوفیّه که پیرو شهود و رؤیت‌اند .

تأیید الٰهی نسبت به ارباب ظنّ بنوبت است ازآن جهت که هرکس بدرجهٔ اجتهاد نمی‌رسد و قیاس مجتهد همیشه درست و برطبق اصول نیست و خطا درآن روی می‌دهد ونسبت بصوفیّه ازآن جهت که تأیید ، موهبت است و بسته بکسب وعمل نیست و از جنس احوال است که دوام ندارد .

برتر از نوبت ملوکِ باقیند   دَوْرِ دایم روحها با ساقیند

ب ١٣٧١

مُلوك باقی : انبیا و اولیا و مردان خدا که پادشاهی آنها پایدار است و فنا نمی‌پذیرد .

درین بیت نوعی از صنعت استخدام است بدینگونه که لفظی مشترك را

که دارای دو معنی است استعمال می کنند و لفظ سابق بر آن ، قرینهٔ یکی از دو معنی و لفظ پسین قرینهٔ معنی دیگر است چنانکه درین بیت « دور » هم بر گردش روزگار و هم برگردش جام اطلاق می‌شود و « نوبت » در مصراع اوّل قرینهٔ معنی نخستین و « ساقی » در مصراع دوم قرینهٔ معنی دومین است .

نسخهٔ موزهٔ قونیه وچاپ لیدن « دورِ دایم » رابصورت اضافه و باعلامت کسر (ـِ) درزیر نشان داده‌اند و مابتبعیّت آن دو نسخه این تعبیر را بصورت اضافه نوشتیم ولی خواندن « دور » بنحو موقوف ، صحیح تر ومعنی درآن صورت روشن‌تراست ، بنابرنسخهٔ قونیه ولیدن احتیاج بتأویل دارد وآن را باید ظرف زمانی فرض کنیم با حذف ادات (در) که خالی از ضعف و رکاکت نیست .

ای شهان کُشتیم ما خصمِ برون ماند خصمی زُو بتَر در اندرون
ب ۱۳۷۳

مولانا درین فصل که ازین بیت تا بیت ۱۳۸۹ را شامل است بشرح دشواری جهاد با نفس و تزکیه و تهذیب آن و تفسیر حدیث : قَدِمْتُمْ مِنَ الْجِهادِ الْاَصْغَرِ اِلَی الْجِهادِ الْاَکْبَرِ مُجاهَدَةِ الْعَبْدِ هَواهُ . می‌پردازد ، این حدیث بصور مختلف نقل شده است .

رجوع : احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۴ . نظیر آن گفتهٔ یکی ازحکمای یونان است : اشَدُّ الْجِهادِ مُجاهَدَةُ الْاِنْسانِ غَیْظَهُ . مختارالحکم ، طبع مادرید ، ص ۳۴۰ .

خصم برون : دشمنان هرکس از نوع انسان وخصم درون ، نفس وشهوت وآرزو است ، مضمون مصراع دوم ناظر است بحدیثی که در ذیل بیت ۹۰۶ مذکورافتاد . نظیرآن جمله‌ای است که به بطلمیوس نسبت داده‌اند : اَلنَّفْسُ اَغْلَبُ عَدُوٍّ . مختارالحکم ، طبع مادرید ، ص ۲۵۵ .

کشتنِ این کارِ عقل وهوش نیست شیرِ باطن سُخرهٔ خرگوش نیست
ب ۱۳۷۴

مجاهدهٔ با نفس، سخت ودشواراست برای آنکه درحقیقت کوششی است برخلاف میل و شهوت که‌از زندگی بشر جدا نیست و یا ظهوروجود و یا رکنی از ارکان اصلی حیاة و زندگانی بشر است و بدین جهت بعضی معتقد بوده‌اند که این مجاهده سودی ندارد و بثمر نمی‌رسد ولی عدّه‌ای هم اعتقاد دارند که این مجاهده مفید است و اصلاح و تزکیهٔ نفس امری است که از روی قوانین درست و با دوام عمل امکان می‌پذیرد، این گروه میانهٔ صفاتی که بنحو کمال در انسان بوجود می‌آید و غیر اختیاری است مانند رنگ و شکل و هرچه مربوط بخلقت آدمی است با آنچه بنحو کمال و تمام موجود نمی‌شود و از جنس خوی و خلق است، فرق می‌گذارند و نوع دوم را اختیاری فرض می کنند که بوسیلهٔ تربیت صحیح، قابل اصلاح و تغییر است ولی بهر صورت سختی و دشواری آن را هیچ کس انکار نمی کند.

مولانا نیز عقیدهٔ دوم را اختیار کرده ولی بگفتهٔ وی نفس را بنیروی عقل و هوش مسخّر نتوان کرد، شاید ازآنرو که عقل و هوش هنگام غلبهٔ هوی وآرزو، روی در حجاب می کند و از کارفرومی‌ایستد وچون‌مستی شهوت نیروگرفت مانند حالت سکر و بیخودی که از خوردن شراب دست می‌دهد، عقل آدمی ازتصرّف باز می‌ماند وقوای بدن از اطاعت خرد و هوش سر می‌پیچد و چه بسا که درین حالت عقل و هوش بدنبال هواهای نفسانی می‌روند و آنرا توجیه می کنند و برصحّت و فایدهٔ آن دلیل می‌تراشند و راه و نقشه‌های دقیق برای وصول بدان نشان می‌دهند وطرح می کنند پس عقل و هوش عادی نمی‌تواند نفس را در زیر بارِ اطاعت کشد مگر عنایت الٰهی مددگار شود و انسان به پشتیبانی آن عنایت و رهبری ولیّ کامل بتزکیه و تهذیب نفس توفیق یابد، این نکته بزودی درسخن مولانا مذکورخواهد شد. برای اطّلاع ازعقیدهٔ پیشینیان در بارهٔ تغییر اخلاق و ریاضت نفس، جع: کشف‌المحجوب هجویری، طبع

لنین‌گراد ، ص ۲۶۰ ـ ۲۵۱ احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۴۲ـ ۴۰ .

دوزخست این نَفْس و دوزخ اژدهاست   کو بدریاها نگردد کم و کاست

ب ۱۳۷۵

صوفیان ، مبدأ و سرچشمهٔ صفات نکوهیدهٔ انسانرا ، نفس می‌گویند ، ابن‌عربی آنرا به صفات معلول بشری تعریف می‌کند و معنی « معلول » بنظراو هر امری است که حق تعالیٰ درآن امر مشهود بنده نباشد پس می‌توان گفت هرصفت یا عملی که با غفلت از خدا عارض شود یا صورت گیرد ، نفس‌است ‌جع : احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۳ ، ص ۳ ، فتوحات مکیّه ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۷۴۹ .

دوزخ نزد مولانا صورت نفس و تجسّم احوال و اخلاق اوست (جع : ذیل ب ۷۷۹) وآتش دوزخ نمودار قهر خدای تعالیٰ است و بنا براین ، مانند آتش حسّی نیست که آب جویها و دریاها آنرا خاموش تواند کرد ، کشتن این آتش تنها بوسیلهٔ نور و لطف خدا میسّر تواند شد ، چنانکه می‌فرماید :

خشم تو تخم سعیر دوزخست   هین بکُش این دوزخت را کین فخست

کُشتن این نار نبود جز بنور   نورك اطفْا نارنا نحن الشّکور

مثنوی ، ج ۳ ، ب ۳۴۸۰ ، ۳۴۸۱

این نور همان قدم خداست که بزودی در بارهٔ تأثیر آن سخن خواهد گفت .

هفت دریا را درآشامد هنوز   کم نگردد سوزش آن خلق‌سوز

ب ۱۳۷۶

هفت دریا : دریای اخضر ، دریای عمان ، دریای قلزم ، دریای بربر ، دریای اقیانوس (اقیانوس اطلس) ، دریای قسطنطنیه (بحرالروم) ، دریای اسود . آنندراج . و ظاهراً هفت درین مورد مفید کثرت است و عدد خاص

هفت مراد نیست . امام فخررازی درین مورد بحثی مفید کرده است . تفسیر امام فخر رازی ، طبعِ آستانه ، ج ٦ ، ص ٧٤٤ .

سنگها و کافرانِ سنگ‌دل   اندرآیند اندرو زار و خجِل

ب ١٣٧٧

مقتبس است از مضمون آیهٔ شریفه : فَاتَّقوا النّارَالّتی وَقودُها النّاسُ وَالْحِجارَةُ . (البقرة ، آیهٔ ٢٤) .

هم نگردد ساکن از چندین غذا   تا ز حقّ آید مرو را این ندا
سیر گشتی سیر گوید نه هنوز   اینْت آتش اینْت تابش اینْت سوز
عالَمی را لقمه کرد و درکشید   معده‌اش نعره‌زنان هَلْ مِنْ مَزید

ب ١٣٧٨ ـ ١٣٨٠

ناظر است به آیهٔ شریفه : یَوْمَ نَقولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلأتِ وَتَقولُ هَلْ مِنْ مَزیدٍ . (ق ، آیهٔ ٣٠) .

حق قَدَم بروَی نهد از لامکان   آنگه او ساکن شود از کُن فَکان

ب ١٣٨١

کُنْ فَکان : تعبیری است نظیر : کُنْ فَیَکونُ ـ که مفاد آن سرعت جریان امر الٰهی و عدم تخلّف معلول است از علّت تامّه .

این بیت مطابق است بامضمون حدیث : یُقالُ لِجَهَنَّمَ هل امْتَلأتِ وَ تَقولُ هَلْ مِنْ مَزیدٍ فَیَضَعُ الرَّبُّ تَبارَكَ وَ تَعالیٰ قَدَمَهُ عَلَیْها فَتَقولُ قَطْ قَطْ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ١٥ .

این حدیث را مُجَسِّمه بمعنی حقیقی خود می‌گیرند و دیگر فرق اسلامی آنرا مجاز می‌دانند و تأویل می‌کنند ومی‌گویند مقصود از این تعبیر ، آرام ساختن وفرونشاندن سَوْرت جهنّم است و بعضی قدم را عبارت ازانسان کامل گرفته‌اند باعتبار آنکه دروجود متأخّراست چنانکه قَدَم درنهایت بدن انسان قراردارد ،

بعضی هم آنرا به سکینهٔ رحمانی تفسیر نموده‌اند. اصطلاحات الصّوفیة، طبع طهران، در ذیل قدم، شرح مواقف، طبع آستانه، ج ۳، ص۹۲ (حاشیهٔ ذیل صفحه) شرح کمال‌الدّین حسین خوارزمی و یوسف‌بن احمد مولوی در ذیل همین بیت.

پیش‌تر گفتیم که مجاهده با نفس، بحقیقت نبرد و پیکاری است که انسان با خود و لوازم حیاة خویش آغاز می‌کند و طبیعی است که درین کار برای وی لذّتی متصوّر نیست و ازاین‌جهت کمتر کس بطور کلّی بدین نبرد راضی می‌شود و بدان همّت می‌بندد و چنین مجاهدتی صورت نمی‌گیرد مگر وقتی که هدف انسان در زندگی عوض گردد و آرزوی او بامری غیر از شهوت نفسانی متوجّه شود که درین صورت مجاهده امکان پذیر است زیرا ترك لذّتی حقیر یا مقصودی خوارمایه برای لذّت تمام‌تر ومقصودی گرانمایه و ارجمندتر هم فطری انسان‌است چنانکه طفل خردسال پارهٔ نان را محکم بدست می‌گیرد ولی وقتی قطعهٔ نانی کلان‌تر یا پارهٔ شیرینی در پیش چشم می‌بیند آن نان پاره را از دست فرومی‌هلد و بسوی آن قطعهٔ کلان‌تر یا پارهٔ شیرینی دست دراز می‌کند و یا آنکه مردم بزرگ سال از شهوت جنسی و یا مال خود صرف نظر می‌کنند وگاه جان خودرا در می‌بازند تابمقامی رفیع برسند ونام نیکی بدست آرند، پس راه درست آنست که ما هدف وآمال انسانی را که بتربیتش همّت می‌گماریم عوض کنیم، این طریقی است که «فقر محمّدی» برآن بنیاد شده است و راهی است که مستلزم قطع و ریشه کن کردن هویٰ و آرزو نیست که امری محال و ناممکن است ولی همین راه، آرامش خاطر را بهدفی که جایگزین غرضهای حقیر است، لازم دارد وآن آرامش، همان موهبت الٰهی است که آنرا به «سکینه» تفسیر کرده‌اند و «قدم» در حدیث مانحن فیه تعبیر دیگری است از آن. پس بعقیدهٔ مولانا حصول سکینه موجب اصلاح نفس است و آمادگی برای ادراك چنان موهبتی

از پیروی مردان حق بدست می‌آید که سکینه نوعی از تصرّف آنهاست در احوال قلبی سالک ولی چنانکه می‌دانیم میان حقّ و ولیّ کامل هم تفاوتی وجود ندارد .

این قَدَم حق را بود کو را کُشد   غیرِ حق خود کِی کمانِ او کَشد

ب ۱۳۸۳

کمان کسی یا چیزی راکشیدن : بکنایت ،ازعهده برآمدن ، تاب‌آوردن و تحمّل کردن .

در کمان ننْهند الّا تیرِ راست   این کمان را بازگون کژ تیرهاست

ب ۱۳۸۴

تیر کژ بهدف نمی‌خورد چنانکه اغراض نفسانی ، انسان را بحقیقت نمی‌رساند و از جهت دیگر هوی و آرزو سبب پستی و انحطاط است و ارتکاب آنها آدمی را از خدا و کمال حقیقی بدور می‌افکند پس زیان آنها بخود انسان باز می‌گردد و بدین مناسبت بازگونه و کژ است یعنی بجای آنکه هدف را اصابت کند بسوی کسی که آن تیر را رها کرده است باز می‌آید و او را نشانه قرارمی‌دهد ، تشبیه نفس به‌کمان ، هم بسبب عدم استقامت وکژی آن است زیرا همواره بغرض فاسد و شهوت متمایل است و واقع را رعایت نمی‌کند و بنابراین راست و راست‌رو نیست .

راست شوچون تیر و وارَه از کمان   کز کمان هر راست بجْهد بی‌گمان

ب ۱۳۸۵

راست شدن : درمورد سالک ، استقامت‌است که پایه‌ای بلند وگرانمایه است وصوفیان بدان اهمیّت بسیاری‌دهند وآن تمکّن‌سالک است در مأمورٌبه (خواه در ظاهر و خواه در باطن و بحسب اعمال خارجی و یا احوال قلبی) بصورتی پایدار و راسخ که بسهولت زوال نپذیرد وچون انسان ازآغازآفرینش

مأمور است بدینکه از فرومایه ترین مراتب وجود که مرتبهٔ جمادی است تا والاترین درجه که مقام اطلاق است سیر کند و برهمهٔ مراتب بگذرد از اینرو استقامت وی در هر پایه حکمی مناسب دارد چنانکه بهنگام حصول عقل جزئی و ظهور اختیار ، استقامت وی ادا و بجا آوردن عبادات و طاعات و دوری جستن از مناهی است و پس از توبه و توجّه بباطن ، تهذیب نفس و سرانجام شهود حق بدون ملاحظه و توجّه باغیار و فناء وی از خود و خودی است و بهمین مناسبت صوفیان ، استقامت را تعریفهای گوناگون کرده و هریک درخور حال و مقام خود سخنی گفته‌اند ، ابوعلی دقّاق نیشابوری آنرا بر سه درجه قرار داده است : تقویم که تأدیب و تربیت نفس است ، اقامت که تهذیب دل است استقامت که تقریب سرّ است بحقّ .

مقصود مولانا اینست که سالک بایدراست‌رو باشد و بهیچ سوئی نگراید بدینگونه که ارزشی بیرون از حدّ برای آن قائل شود و در همه حال میانه‌رو و معتدل باشد وچنین حالت بی گمان یکی ازدرجات توجّه بحقّ است بی ملاحظهٔ اغیار . این معنی را بدان مناسبت اختیار کردیم که راست رفتن را مولانا مقابل کژی و انحراف نفس قرار داده است که درواقع قیمت نهادن و اهمیّت دادن بشهوات است بیرون از حد و انـدازه و نا دیدن ارزش حقیقی آنها . برای اطّلاع از عقیدهٔ صوفیّه در بارهٔ استقامت ، جع : رسالهٔ قشیریّه ، چاپ مصر ، ص ۹۵ ـ ۹۴ ، کشّاف اصطلاحات‌الفنون ، در ذیل : استقامت ، بیان‌السّعادة ، چاپ ایران ، ج ۱ ، ص ۳۷۳ ، شرح منازل‌السائرین ، طبع طهران ، ص ۷۴ ـ ۷۲ .

چونک واگشتم ز پیکارِ برون   روی آوردم بپیکارِ درون
قد رَجَعْنا مِنْ جِهادِ الْاَصْغَرِیم   با نبی اندر جهادِ اَکْبَرِیم

ب ۱۳۸۶ ، ۱۳۸۷

پیکار برون : جنگ با دشمنان خارجی ، جنگ ظاهر .

پیکار درون : جنگ باطنی ، جنگ و مخالفت با نفس و هویٰ وآرزو . مستفاد و ناظراست بحدیثی که در ذیل بیت ۱۳۷۳ مذکور گردید .

قوّت ازحق خواهم وتوفیق و لاف تا بسوزن برکنم ایـن کوهِ قاف

ب ۱۳۸۸

لاف : فخر کردن بصفت وعملی که وجودنداشته باشد ، دعوی بی اصل، خودستایی ، مولانا آنرا بمعنی مطلق افتخار بکار برده است ، استاد نیکلسن احتمال داده است که مفید معنی مکر باشد وآن بنظر ما درست نمی آید .

کوهِ قاف : مطابق روایات اسلامی کوهی است برگرداگرد و پیرامـون جهان که از زمرّد سبز است و بعضی گفته‌اند که از زر و سیم و یاقوت و زمرّد و انواع گوهر است وکمان رستم ، عکس رنگهای این گوهرهاست که برهوای صافی می‌زند و میان این کوه وآسمان فاصله بمقدار قامت مردی است و بعضی می گویند که آسمان برروی این کوه است و میان آن و آسمان فاصله‌ای نیست و آفتاب ازین کوه برمی‌آید و هم از پسِ آن غروب می کند ، پیشینیان آنرا «کوه البرز» می‌نامیده‌اند . البدء و التاریخ ، طبع پاریس ، ج ۲ ، ص ٤٦ . وصف این کوه را از زبان مولانا در دفتر چهارم ، ب ۳۷۱۱ ببعد ملاحظه فرمایید .

تمثیل نفس ، به‌کوه قاف و مجاهده و ریاضت به سوزن برای نمودن سختی ودشواری اصلاح نفس‌ازطریق‌ریاضت است ، این تمثیل با مختصرتفاوت در کشف‌المحجوب هجویری ، طبع لنین‌گراد ، ص ۲۶۳ آمده است بدینگونه : کوه بناخن کندن برآدمی‌زاد آسانتر از مخالفت نفس و هوا بود . نظیرآن گفتهٔ ابوهاشم‌صوفی‌است : لَقَلْعُ الْجِبالِ بِالْاِبَرِ اَیْسَرُ مِنْ اِخْراجِ الْکِبْرِ مِنَ الْقُلوبِ . الکواکب الدّریّة ، چاپ مصر، ص ۲۰۶ .

سهل شیری دان که صفها بشْکند شیر آنست آن که خود را بشْکند

ب ۱۳۸۹

مستفاد است از مضمون حدیث : قالَ رَسولُ اللهِ لَیْسَ الشَّدیدُ بالصُّرعَةِ وَ اِنَّما الشَّدیدُ مَنْ یَمْلِکُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱٦، عیون‌الاخبار، چاپ مصر، ج ۱، ص ۲۸۲.

دلیل این نکته اینست که ازشکستن صف ومغلوب ساختن دشمنان ، مردم لذّت می‌برند وعملی است مشهود ونمایان ولی خود شکستن وخلاف نفس کردن کاری است نهانی و برای انسان لذّتی ندارد بلکه رنج هم ببار می‌آورد . نظیر آن :

میفکن در سخن کس را بخواری خود افکن باش گر استادکاری

اسرارنامه ، طهران ، ص ۱۸۲

حکایت پنجم : آمدن رسول روم تا امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله عنه و دیدن او کرامات عمر رضی‌الله عنه

ب ۱۵۴۶ — ۱۳۹۰ ، ص ۵۹۰ — ۴۹۱

مأخذ ونقد و تحلیل این داستان

مأخذ این داستان بی هیچ شکّ، حکایت ذیل است که محمّدبن عمر واقدی (۲۰۷ - ۱۳۰) در فتوح الشّام نقل کرده است بدینگونه: ثُمَّ استَدعیٰ (قیصر) بِرَجُلٍ مِنَ الْمُتَنَصِّرَةِ یُقالُ لَهُ طَلیعَةُ بْنُ مارانَ وَ ضَمِنَ لَهُ مالاً وَ قالَ لَهُ انْطَلِقْ مِنْ وَقْتِکَ هٰذا اِلیٰ یَثْرِبَ وَانْظُرْ کَیْفَ تَقْتُلُ عُمَرَبْنَ الْخَطّابِ فَقالَ لَهُ طَلیعَةُ نَعَمْ اَیُّهَاالْمَلِکُ ثُمَّ تَجَهَّزَ وَسارَحَتّیٰ وَرَدَمَدینَةَ رَسولِ اللهِ (ص) وَ کَمَنَ حَوْلَها وَاِ ذا بِعُمَرَبْنِ الْخَطّابِ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ خَرَجَ یُشْرِفُ عَلیٰ اَمْوالِ الْیَتامیٰ وَ یَفْتَقِدُ حَدائِقَهُمْ فَصَعِدَ الْمُتَنَصِّرُاِلیٰ شَجَرَةٍ مُلْتَفَّةِ الْاَغْصانِ فَاسْتَتَرَ بِاَوْراقِها وَ اِذا بِعُمَرَبْنِ الْخَطّابِ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ قَدْ اَقْبَلَ حَتّیٰ قَرُبَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتی عَلَیْها الْمُتَنَصِّرُ وَ نامَ عَلیٰ ظَهْرِهِ وَ تَوَسَّدَ بِحَجَرٍ فَلَمّا نامَ هَمَّ الْمُتَنَصِّرُ اَنْ یَنْزِلَ اِلَیْهِ لِیَقْتُلَهُ وَ اِذا بِسَبُعٍ اَقْبَلَ مِنَ الْبَرِیَّةِ فَطافَ حَوْلَهُ وَ اَقْبَلَ یَلْحَسُ قَدَمَیْهِ وَاِذا بِهاتِفٍ یَقولُ یا عُمَرُ عَدَلْتَ فَاَمِنْتَ فَلَمّا اسْتَیْقَظَ عُمَرُ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ ذَهَبَ السَّبُعُ وَنَزَلَ الْمُتَنَصِّرُ وَ تَرامیٰ عَلیٰ عُمَرَ رَضِیَ اللهُ تَعالیٰ عَنْهُ فَقَبَّلَ یَدَیْهِ وَقالَ بِاَبی اَنْتَ وَاُمّی اَفْدی مَنِ الْکائِناتُ مِنَ السِّباعِ تَحْرُسُهُ وَالْمَلائِکَةُ تَصِفُهُ وَ الْجِنُّ تَعْرِفُهُ ثُمَّ اَعْلَمَهُ بِما کانَ مِنْهُ وَ اَسْلَمَ عَلیٰ یَدَیْهِ. (فتوح الشّام، طبع مصر، ج ۱، ص ۵۴).

و بی گمان همین روایت است که از گفتهٔ ابوسعیدبن ابی الخیر، با حذف کرامتهای عمر و نوعی از اختصار، در اسرارالتّوحید نقل شده و ما آنرا در

مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (انتشارات دانشگاه طهران ، ص۱۷) بعنوان مأخذ این حکایت آورده‌ایم .

آنگاه براثر تصرّف قصّه پردازان و یا در نتیجهٔ تعصّب ضدّ ایرانی که بروزگار غزنویان وسلجوقیان کمابیش پدیدآمده ، بجای رسول قیصر، جوان‌مرد ایرانی یا چهارهزار سوارایرانی درین‌قصّه ذکر کرده‌اند چنانکه در روایت‌ذیل: « و چون آن جوانمرد عجمی بمدینه آمد ، قصد کشتن‌عمر کرد گفتند امیرالمؤمنین اندرخرابها جایی خفته باشد ، رفت ویرا یافت برخاك خفته و دِرّه زیر سرنهاده باخود گفت این‌همه فتنه درین‌جهان ازینست وکشتن این‌بنزدیک من‌سخت‌آسان، شمشیر برکشید ، دوشیر پدید آمدند و قصد وی کردند وی فریاد خواست ، عمر (رض) بیدار شد ، قصّه با وی بگفت و اسلام‌آورد (کشف‌المحجوب ، چاپ لنین‌گراد ، ص ۲۹۷) و ذکر چهار هزارتن درین روایت است : « و دیگر از معجزات عمر آنست که چون کسری با چهارصد هزارسوار ، درلشکر اسلام‌درماندند ازمیان ایشان چهارهزار سوار بیرون زدند خویشتن را دربیابان افکندند که یکک سر بمدینه شوند وامیرالمؤمنین‌را هلاك کنند وسرای‌امیرالمؤمنین طلب کردندنشان دادند بسرای وی‌نگه کردند درِسرای وی بدیدند ازهم بشده و برشته فرا هم گرفته گفتند این دین شما همه استخفاف است سرای امیرالمؤمنین می‌نشان خواهیم شما ما را می‌این‌چنین نشان دهید ، مردمان‌گفتند که اگر سرای امیرالمؤمنین عمرخواهید این‌است سواری فرود آمد ، در سرای شد ، هیچ کس را ندید ، حصیری دید و مصحفی برکنار آن نهاده ، بیرون آمد وگفت درین سرای هیچ کس نیست ، امیرالمؤمنین کجاست . گفتند اکنون وقت آنست که عمر بدشت بیرون رفته باشد بقیلوله ، براثر رفتند ، برکنار مدینه دکانی دیدند زیر خرمابنی ، مردی برآنجا خفته ، مرقّعه‌ای خلقان پوشیده ، دِرّه‌ای در زیر سر نهاده ، گفتند بایکک‌دیگر که چندان عدل کرد تا چنین‌ایمن بخفت و رسالت تبلیغ کردند » . تفسیر سورآبادی (ابوبکر عتیق‌بن محمّد متوفّی ۴۹۴) ،

انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ٤١٢ .

چنانکه می‌بینید این روایات بهم نزدیک است با این تفاوت که روایت واقدی و هجویری متضمّن غرائب بیشتر است ازقبیل پاسبانی شیران در هردو روایت وآواز دادن هاتف در بارهٔ عدل عمر، وگفتار فرستادهٔ قیصر که حاکی از نفوذ عمر است در ددان و فرشتگان و پریان درگفتهٔ واقدی که انباشته به اوهام است و بیرون تاختن چهارهزارتن از ایرانیان بسوی مدینه از ایران که آنهم در ضعف و سستی کمتر از پاسبانی شیران نیست . با این‌همه بنظر می‌رسد که این‌قصّه از دیرباز درمیان مسلمانان شهرت‌داشته وآنرا می‌شناخته‌اند واحتمال می‌رود که آنرا از روی حکایت ملاقات هرمزان شهریار ایرانی با عمر که اصل تاریخی دارد ساخته باشند . این روایت را طبری در تاریخ خود نقل کرده و روایتی معتبر است، در تاریخ قم نیز نقل شده است، خلاصه‌ای از آن نیز در محاضرات راغب اصفهانی از علمای معاصر صاحب‌بن عبّاد که در اوایل قرن پنجم وفات یافته، با تبدیل نام هرمزان به مرزبان می‌توان دید، این داستان را در ضمن تحلیل گفتهٔ مولانا نقل خواهیم کرد .

مولانا این قصّه را نزدیک بروایت اسرارالتوحید و تاحدّی متأثّر از روایت سورآبادی و طبری بنظم آورده و از موهومات و مطالب سستی که واقدی و هجویری آورده‌اند دور و جدا ساخته و بجای آنها بطریق اشارت از بلندی مقام عمر و زهد و دادگستری وی سخنان دلنشین و نکات مؤثّر افزوده است . گفت وگوی فرستادهٔ قیصر با مردم مدینه وزن اعرابی با همه سادگی و روانی بسیار قوی و دل انگیز است، وصف حالت قلبی او و مهری آمیخته بشکوه وهیبت که از دیدار مردی ژنده پوش و برخاك خفته، در دل وی پدید آمد هم از زبان خود او، ازآنگونه وصف و منظره سازی است که در زبان فارسی کمتر نظیردارد، مردی که فرستادهٔ قیصرروم و یکی از بزرگترین شاهان روزگار است که بالطّبع قصرهای باشکوه وآراسته بسیار دیده و در موکب

قیصر ، اسبان زرّین ستام و دلیران جنگجوی را با ساز و برگ شاهانه مشاهده کرده و رزمهای بزرگ و بیشه‌های شیران آخته چنگال و ببران و پلنگان مردم اوبار ترسی بدلش نیفکنده ، اکنون مردی را می‌بیند که با جامه‌ای پینه زده ، تنها و دور از پاسبانان و حارسان ، زیر خرمابنی برروی خاك دراز کشیده و بی هیچ واهمه وترسی آسوده خفته درصورتی که برچندین کشور که آنها را بضرب شمشیر گشوده ، فرمانروایی می‌کند ولی قیصر ودیگر پادشاهان درکاخهای استوار و رفیع باحصارهای بلند و درهای آهنین که گرداگرد آنها مردان جنگی بانواع سلاح بمراقبت ایستاده‌اند هرگز بدین‌آسودگی نمی‌خسبند ، این حالت شگفت در فرستادهٔ قیصر تأثیر می‌کند و او را چنان بترس می‌افکند که بهفت اندام برخود می‌لرزد و از خود می‌پرسد که این‌ترس و لرزش‌اندام از مردی بی‌سلاح و برخاك خفته چرا و بچه دلیل در دلش راه یافته است ولی در همین حال ، سادگی و بی‌آلایشی عمر که‌نمونهٔ بی‌اعتنایی او بفرمانروایی جهان‌است نوعی‌دیگر اثرمی‌بخشد وآن برانگیختن مهر و محبّت راستین و دور ازحاجت و نیازدنیوی است ، این دوتأثیر مختلف را مولانا بعبارتی قاهر وگیرا وصف می‌کند بصورتی که‌شیعیان تبرّایی را نیز بدوستی‌عمر برتواند انگیخت ، اضافه می‌کنیم که توصیف موادّ و حالات خارجی و اندام و اعضا امری است که در اشعار شعراء از هر دست ، فراوان دیده می‌شود و برای آن ، تعبیرات و تشبیهات گوناگون بدست می‌آید ولی تمثیل حالات درونی کمتر مورد توجّه شعرا واقع شده و اسلوبی است که صوفیان بدان توجّه داشته و چیردستی و قدرت اعجاب آمیزدرآن بکار برده‌اند ، درشعر مولانا نیز این‌اسلوب دل‌انگیز پایهٔ اصلی‌است و یکی‌ازموارد آن ، تجسّم حالت فرستادهٔ قیصراست درین قصّه .

علاوه براین‌نکته ، بسیار فوائد ونکات علمی وفنّی ودینی درین‌حکایت مطرح شده و مولانا ازگفت وگوی عمر و فرستادهٔ قیصر ، نموداری از مجالس

بحث ونظر که میانهٔ علمای پیشین‌معمول بوده و امروز مطابق اصطلاح غربیان آنرا « سمینار » نامیده‌اند بدست داده است .

در مسألهٔ خلق اعمال و جبر و اختیار و امر بَیْنَ اَمْرَیْن که از مسائل پیچیده و دشوارعلم حکمت وکلام است . مولانا چنان روشن وساده سخن می‌گوید که فهم آن برای مردم متوسّط بسهولت تمام امکان دارد .

در مورد خواندن قرآن و شرط و فایدهٔ آن ، اشاراتش قاطع و درعین حال طبیعی و اطمینان بخش و اقناع کننده است .

ارتباط این قصّه ، به حکایت شیر و خرگوش از راه ابیات آخر آن صورت‌گرفته است که درآنها از جهاد نفس و شکستن آن بت سهمگین سخن رفته ومرد خود شکن را مولانا بر دلیران صف شکن ترجیح داده است ، عمر درحکایت مورد بحث ما ، همان مرد مجاهد و خود شکن است .

اینکٔ این داستان را مطابق‌آنچه در مثنوی است بیان می‌کنیم : از سوی قیصر روم فرستاده‌ای از راه بیابان دور و دراز نزد عمر بمدینه آمد ، پرسید که قصر خلیفه کجاست زیرا تصوّر می‌کرد که عمر نیز مانند قیصر و دیگر پادشاهان در قصری باشکوه می‌نشیند ، مردم مدینه‌گفتند عمر قصر ندارد و با آنکه‌آوازهٔ او در امیری و حکومت جهانگیر است در خانه‌ای پست و محقّر، منزل گزیده است ، اودارای بی نیازی روح‌است و درقصرجان خود می‌نشیند و نیازی بدان ندارد که نقص و ضعف روحی‌خود را بوسیلهٔ تجمّل و اسباب ظاهری جبران کند ، چنانکه‌اشارت رفت این‌گفت وگو بدانچه طبری و دیگران‌راجع‌به ورود هرمزان شهریار و مرزبان اهواز بمدینه نوشته‌اند شباهتی سخت نزدیکٔ دارد ، موافق این روایت ، مسلمانان هرمزان را با لباسهای شاهانه و تاجی مکلّل به یاقوت ، بمدینه آوردند تا مردم آن شهر لباس شهریاران ایران را بنگرند پس بخانهٔ عمر رفتند و او در خانه نبود ، پرسیدند عمر کجاست ، مردم مدینه‌گفتند که

در مسجد است ، در آنجا هم او را نیافتند ، بچند پسربچه برخورد کردند ، آنها گفتند مگرخلیفه را می‌جویید ، او در سوی راست مسجد خفته و بُرْنُس (کلاهی بلند مخصوص عابدان) خود را زیر سر نهاده است ، هرمزان را آنجا بردند ، عمر خفته بود و درّه (دوال و تسمهٔ چرمین) بدستش آویخته بود ، هرمزان پرسید پس عمر کو ، گفتند این خفته ، عمر است ، گفت پس پاسبانان و حاجبان او کجا هستند ، گفتند که او حاجب و پاسبان ندارد . (تاریخ طبری ، طبع مصر ، ج ٤ ، ص ۲۱۷ ، محاضرات راغب ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۱٦٤ ، تاریخ قم ، طهران ، ص ۳۰۲) نظیر این گفت وگو با مردم مدینه ازحاتم اصمّ (متوفّیٰ ۲۳۷) نیز نقل کرده‌اند (احیاءالعلوم ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۵۰)

امّا قصر روحانی عمر را کسی که آلودهٔ غرض است نمی‌بیند ، آن قصر را با چشم پاک می‌توان دید ، چنانکه شرط رؤیت هرحقیقتی بی‌غرضی و پاک دلی است و بدین سبب بود که پیغمبر ما (ص) بهرچه رو می‌آورد همان چیز ، برای وی وجه الله بود لیکن باغرضهای نفسانی این حالت میسّر نمی گردد ، آنگاه درتأثیر پاک دلی و صفای قلب این نکته را می‌افزاید که هر کس روزن سینه را بسوی عالم غیب بگشاید ، حق را از همه جا و در همه کس می‌بیند زیرا حقیقت مخفی و در پرده نیست اگر حجابی هست برروی چشم ماست و این ما هستیم که پردهٔ اغراض و اوهام برروی چشم افکنده‌ایم و از دید و شهود حقیقت بمعنی وسیع آن یعنی درهمه جا و همه کس ، خود را محروم می‌داریم .

فرستادهٔ قیصر ازشنیدن این اوصاف بدیدار عمر مشتاق‌تر گشت و بتعجّب فرو رفت که مگرممکن است کسی درجهان با چنین صفات عالی باشد و ازدیدهٔ کسان مختفی ماند ، او با شوق و گرمی بیشتر در صدد جست وجوی عمر برآمد تا زنی از عرب گفت اینک عمر درین نخلستان خفته است ، پیش‌تر رو و سایهٔ خدا را در زیر سایهٔ درخت خرما ببین ، فرستاده پیشتر رفت و از دور ایستاد

از دیدار عمر ترس و هیبتی بهمراه مهر و محبّت در دلش پدیدار شد ، حالتی که می‌توان آنرا جمع اضداد نامید ، رسول از خود درشگفت بود که مردی کارزار دیده وجنگ آزموده ، شیراوژن و پلنگ افکن که با شاهان شکوه‌مند و پرهیبت همنشین بوده وهرگز سر مویی از بیم و هراس برتنش نلرزیده است اکنون از دیدن مردی مرقّع پوش و بی سلاح چرا می‌ترسد و برخود می‌لرزد ، جواب این‌نکته را مولانا بدین‌گونه می‌دهد که این اثر ترس و خوف ازخداست زیرا هر که از خدا بترسد بیم و هراس بدل راه نمی‌دهد و همه چیز و همه کس ازوی بیم دارد ، او درین‌حیرت فرو رفته بود که عمر ازخواب جست وفرستاده بحرمت و ادب بروی سلام گفت ، عمر جواب سلام را بازداد و فرستاده را بنوازش ایمن کرد .

ذکر خوف و ایمنی مولانا را بوصف مقام خایفان می کشاند ، توضیحاً می گوییم که خوف و رجا نزد صوفیّه ازاحوال ومخصوص نومریدان است‌بدین جهت مولانا می گوید که ایمن کردن برای کسی است که بترسد ولی کسی که بسبب غفلت نمی‌ترسد و یا آنکه درکمال بدرجهٔ نهایت رسیده و از سر مُراد وحظّ خود برخاسته و از بیم فقدان مطلوب برتررفته‌باشد حاجتی به ایمن کردن و وعدهٔ « لاتخافوا » که در قرآن می‌خوانیم ندارد ، این‌بحث‌را در شرح ابیات ملاحظه فرمایید .

عمر بدین‌فرستاده پند می‌دهد وارشادش می کند همچنانکه پیران ، نوعهدان سلوك را هدایت می‌نمایند ، عمر از خدا و صفات اوآغاز می کند بدانجهت که خداشناسی پایهٔ سلوك است ، سپس امید وی را بذکر نوازشها و الطاف حق نسبت بابدال برمی‌انگیزد ، ازجملهٔ این‌الطاف ، احوال است که بعقیدهٔ صوفیان بخشش و موهبت الٰهی است ، واردی است قلبی و ذوقی است خوش که سالك را درکار می کشد و بر ریاضت می‌انگیزد تا ازدرجهٔ احوال که صفات

ناپایدار و زادهٔ تلوین‌است برهد و صاحب مقام یعنی دارای ملکات و صفات پایدار شود و آن احوال خوش در تصرّف او افتند تا دل او چنان باشدکه او می‌خواهد وبدرجه‌ای رسدکه صوفیان آنرا « تمکین » می‌گویند ، مولانا بدین‌ـ مناسبت حال را که محرّك درونی است به « جلوهٔ عروس » ومقام را که غایت معاملات است به « خلوت با عروس » وکام یافتن از او ، تعبیر می‌فرماید .

ظاهراً مولانا ذکرحال و مقام‌را ازآن‌رو مقدّم می‌داردکه صوفیان ، این بحث را پیشتر از مباحث دیگر ذکر می‌کرده‌اند ، ابوبکرکلاباذی درکتاب « التعرّف » و ابوالقاسم قشیری در « رساله » از حال و مقام سخن درگرفته‌اند آن ، در ذکر علوم صوفیّه و این ، در شرح مصطلحات صوفیان .

پس از عبور ازاحوال و وصول به مقامات ، جان را گردشها وسفرهای دیگر است ، این‌سفرها را مولانا به اجمال و اشارت یاد می‌کند و در می‌گذرد ، شاید بمناسبت آنکه احوال این سیر و سیاحت در بیان نمی‌آید یا آنکه نسبت بهرجانی تفاوت دارد .

این‌دقائق‌را صوفیان در یک مجلس بطالب وراهرو نمی‌آموزند ولی‌عُمَر همه را در مجلس نخستین بفرستادهٔ قیصرآموخت ، چرا ! برای آنکه طالبی مستعدّ و یا خود مُشْتَعِل یافت و او نیز شیخی کامل و مردی تمام بود ، طالبی پرنده و نه رونده و شیخی تمام قوّت و راه بُر ، نه تنها راهبَر .

تعلیم و راهنمایی عمر این سالك نوآموز ولی دور پرواز را در سخن‌آورد تا از چگونگی پیوستن‌جان به تن وتعلّق روح قدسی به جسم‌خاکی پرسش‌آغازید، این پرسش ازآنجا ناشی شدکه درگفتار پیشین از زبان عمر اشارتی از آزادی سیمرغ روح در عالم بَرین بمیان آمده بود پس اگر جان در جهان پاك ، چنان آزادی و پروازی داشت برای چه و بچه کیفیّت بدین تن خاکی پیوست ، فرستادهٔ قیصرچگونگی آن را می‌خواست بداند ، پرسش او سخت باریك و

جواب آن، دشوار بود، عمر گفت که پیوستن جان بفرمان خدا بود، او در گوش جان رازی گفت و فسونی خواند که مرغ جان معلّق زنان بقفس تن پیوست، ازآن جنس فسون که چون درگوش عدم خواند نقش هستی پذیرفت و چون برموجود خواند بعدم بازگشت، سپس چند نمونه از آثار قدرت و تأثیر فرمان حق‌تعالی در مراتب وجود از نبات و اجرام علوی و عناصر باز- گفت تا معلوم شود که قدرت خدا موقوف هیچ شرط و سبب نیست، نشانهٔ دیگر این تأثیر، تصرّف خدا در باطن آدمی و فکر اوست که شکّ و دو دلی و گمان و تردّد میان حکم برچیزی به سلب یا ایجاب زادهٔ آن تصرّف است، آنگاه باشارت، مضرّت شکّ و فایدهٔ ایمان را در سخنی موجز باز می‌گوید و بمعنی وحی و وجود سمع و بصرغیبی ایمائی می‌کند. تصرّف حق‌در اشیا و ازهمه بیشتردرفکر و اندیشهٔ آدمی که مبدأ تصمیم و ارادهٔ اوست، راه اثبات‌عقیدهٔ جبریان است، مطلبی که مولانا بمعنی‌معروف، نادرست و باطلش‌می‌داند، این مشکل را بدین صورت حلّ می‌کند که شهود معیّت با حقّ و فناء فعلی با جبر تفاوت دارد و آنچه صوفی تیزبین و فانی از خود می‌بیند جزآنست که عامه و پیروان جبر مذموم بدان گرویده‌اند زیرا جبر مذموم بترك طاعت و مجاهدت می‌کشاند و صوفیان پس از مجاهدتهای تن‌گداز و هوس سوز و باز شدن چشم در عالم غیب بدین معنی رسیده‌اند و اصولا جبر و اختیار صوفیان چیز دیگر است و اثر و خاصیت دیگر دارد امّا یک حقیقت چگونه ممکن است دو اثر مختلف داشته باشد یا اثری خاص از او جدائی پذیرد با اینکه حکما گفته‌اند که ذاتی شیء اختلاف و تخلّف پذیر نیست، جواب مولانا اینست که اینها احکام ظرف وجود و باصطلاح آثار محیط است مثل اینکه قطرهٔ باران در درون صدف مروارید می‌شود و خون در ناف آهو به مشک مبدّل می‌گردد و نان تا در سفره پیچیده باشد جمادی است بی حس و حرکت ولی بقوّت جان در تن

آدمی ، حس ّ و حرکت می‌پذیرد و استعداد علم و معرفت حاصل می‌کند، این مطلب یعنی تأثیر روح انسانی ، زمینه را آماده می‌سازد تا مولانا بقوّت جان انبیا اشارت کند و امکان معجزات و خوارق عادات را نتیجه‌گیرد .

گفتار مولانا تا بدین‌جا جنبهٔ صوفیانه داشت و پس از آن ، موضوع جبر و اختیار و باصطلاح متکلّمین ، مسألهٔ « خلق اعمال » را بروش علماء کلام دنبال می‌کند بدین‌صورت :

هر عملی که از انسان در وجود می‌آید دو نسبت دارد ، نسبتی بوجه قیام و تعلّق با بنده و نسبتی بوجه صدور و ایجاد با حق تعالیٰ ، دلیل نخستین آنست که ما یکدیگر را برکار بد ملامت می‌کنیم و اگر فعل بما هیچ نسبت نداشته باشد ملامت و گفتن « چرا کردی » بی‌جا و نادرست است چنانکه ما چیزی‌را که مقهور ومسخّر است درمعرض بازخواست وعتاب قرارنمی‌دهیم و فی‌المثل به چوب وسنگ نمی‌گوییم که چرا برسر ما خوردی وشکستی ، این امروجدانی و ارتکازی برنسبت فعل به انسان دلیلی واضح است ، دلیل اسناد فعل بخدای تعالیٰ هم آنست که فعل تمام و متقن محتاج است بعلم تفصیلی واحاطه برجزئیّات که صفت خداست ولی انسان چنین علم و احاطه‌ای ندارد برای آنکه در سخن گفتن که امری مشخّص و محدود است اگر متوجّه لفظ شود از معنی غافل می‌گردد واگر بمعنی التفات کند توجّه بلفظ نتواند داشت ، همچنین اگرفراپیش نگرد پشت سرخود را نتواند دید و اگر فرا پشت نگرد ، پیش روی را نتواند نگریست پس آدمی در یک حال و زمان به دوچیز توجّه نتواند کرد و بنابراین محیط بودن برجزئیّات ، از حدّ دانش و احاطهٔ علم وی بیرون است و اسناد فعل بوجه ایجاد و خلق بدو ، روا نیست .

درین مورد اشکالی پیش می‌آید که پس معاصی وگناهان منسوب بخدا می‌شود و او را می‌توان مُجرِم و سارق و جزآن خواند ، مشکلی که درمباحث

متکلّمان نیزطرح شده وهردسته‌مطابق‌مذهب خود برای‌آن جوابی برساخته‌اند تا بدانجا که در بعضی‌روایات دو مشیّت و خواست برای خدا فرض کرده‌اند، مولانا این سؤال ضمنی را بمثالی از قصّهٔ ابلیس و آدم پاسخ می‌گوید که اوّلین بسبب بی ادبی و اسناد اغوا و اضلال بحق تعالیٰ مطرود و ملعون شد و دومین بواسطهٔ رعایت ادب ونسبت خطا وتقصیر بخود ازنعمت قبول توبه برخوردار گردید .

چنانکه توجّه دارید اشکال همچنان باقی است زیرا رعایت ادب . واقعیّت را تغییر نمی‌دهد ولی جواب مولانا مستفاد است از آیات قرآن کریم و این حکم خدای قهّار است که نیکیها از او و بدیها و مصیبتها از خود انسان است مثل (النّساء ، آیهٔ ۷۹) لیکن مولانا پس از اشارت گونه‌ای به فوائد حرمت و عمل نیک ، جوابی دیگر می‌انگیزد و حرکت دست لرزان را که اضطراری است و حرکت دست را به ارادهٔ انسان که اختیاری است مثال می‌آورد تامعلوم شود که انسان دراعمال ارادی خود تأثیردارد و همین تأثیراست که ثواب و عقاب وآفرین و نفرین برآن ، مترتّب می‌گردد و چنانکه درشرح ابیات ملاحظه می‌کنید این همان جواب است که به ابوالحسن علیّ‌بن اسماعیل اشعری (متوفّیٰ ۳۲۴) پیشوای اشعریان نسبت داده‌اند .

این بحثهای کلامی و عقلی ، بیرون از روش صوفیان است بدین جهت مولانا که‌گویی ازین‌گفتارهٔ خشک ، رنجیده خاطر شده است ما را به اصل و ریشهٔ کار و باصطلاح خود وی « بحث جان » توجّه می‌دهد . بحث جان یا شهود حقیقت سرمایهٔ سعادت ابدی است و حاصل عمل و کار و مجاهدت‌است و نتیجهٔ آن ، وصول بمقصود وآرامش خاطر و آسایش روح است برخلاف بحث عقلی که سرچشمهٔ آن شک وتردّد خاطر وصرف وقت در الفاظ وثمرهٔ

آن ، پندار و غرور و مهجوری و محرومی است ، آنگاه عمر و ابوجهل را مثال می‌آورد که آن یک به بحث جان گرایید و نیکبخت دو جهان شد و این دیگر در بحث عقلی باز ماند و تیره بختی دو جهان اندوخت ، فرق دیگر آن است که بحث عقلی بر استدلال از اثر بر مؤثّر و از سبب بر مسبّب دَوْر می‌زند وآن ، مبتنی برعلم محدود و متزلزل انسان است که درحدّ دانایی خود امری را اثر و دیگری را مؤثّر می‌پندارد و چنین بحثی درخور کسانی است که در راه مانده و یا چشم بینا ندارند و از این جهت براهبر و عصا و عصاکش نیازمنداند ولی آنکه بحقیقت رسیده است از دلیل و استدلال بی نیاز است چنانکه مردم روشن دیده به عصا و عصاکش احتیاج ندارند .

مولانا متوجّه می‌شود که این بحث بدرازا کشید و از اصل قصّه بدور افتاد باری بخود می‌آید و می‌گوید دیگربار بسر قصّه آمدیم ولی او که هرگز از حدیث دوست بیرون نیست و از هرچه سخن گوید قصّهٔ دوست فرو می‌خواند و سرّ دلبران درحدیث دیگران می‌گوید و این‌حکایات برای او آیینهٔ اوصاف معشوق است و بنابراین،او درهرحالت که باشدخواه جهل یاعلم ، قهر یالطف خشم و جنگ یا آشتی و صلح ، خوشی یا ناخوشی ، آن یار نهان دمساز وی است وهمهٔ آنهاعکس صفات بی نهایت دلداراست که بتعاقب و دُمادُم برجان او می‌زند و درگفتار و پیوند سخنش منعکس می‌گردد ، این همان معنی معیّت است که پیشتر بدان اشارت کرده بود . می‌توانیم بگوییم که بحث ازجبر واختیار هم اگر چه نسبتی به بنده دارد در واقع آن نیز مساوی شهود است بدان سبب که صوفی فانی ، قدرت و ناتوانی خود را از حق می‌بیند و درهردوحال ، شاهد حق است یا حق ، شاهد اوست .

باتمهید معذرتی چنین‌ذوق‌انگیز وجان‌آرام ، حکایت‌را بهم درمی‌پیوندد.

فرستادهٔ قیصر از حکمت و راز پیوستن جان بتن سؤال می کند ، پرسشی سخت دشوار ، در بارهٔ مطلبی بیرون از حدود فکر بشری که مستلزم اثبات غرض و علّت برای فعل خداست و از دگرسو ، مبتنی است بر احاطهٔ علم انسان بنهایت آفرینش و فعل الٰهی که قبول آن از جهت آنکه غرض ، کمال فاعل است منتهی می‌شود بفرض نقص در وجود واجب و استکمال او بغیر خود و از جهت دیگر احاطهٔ بشر محدود ، بجمیع اطوار و شؤون عالم خلقت که نه بفراخور هستی او بلکه لایق و در خور جناب عزّت است و هرجوابی که بدان مسأله دهند ، مخلوق وهم و پندار آدمی است و راهی بحقیقت ندارد بدین علّت مولانا از زبان عمر جواب نقضی می‌دهد و نخست بدشواری این سؤال اشارت می کند ، سپس می گوید چون سؤال ، خود ، برای تصوّرفایده است بنابراین ، پرسنده عمل خویش را با فایده و دارای حکمتی می‌بینند پس چرا فعل حق‌تعالیٰ که پرسش آدمی هم انعکاس قدرت اوست خالی از فایده باشد و هرگاه فعل بشر که جزوی از کُل ّ و تمامت آفرینش است مقرون بفایده فرض شود چرا ما کُل ّ آفرینش را عبث و لغو فرض کنیم ، آری فایده و نفع بسیار است و هریک بقیاس ، از دیگری و از فایدهٔ کار ما بدرجات افزون‌تر است ، ولی این فایده چیست وآن نفعی که در تعلّق جان بتن متصوّر می‌شود کدام است مولانا آنرا ناگفته می گذارد و یا آنرا بنحوهٔ ادراك ما موکول می کند زیرا هر کسی برای آفرینش و نیز برای عمل خویش فایده‌ای مناسب تشخیص و فهم خود فرض می‌نماید ، ظاهراً پس از اثبات اصل فایده که از جواب نقضی بدست آمد تعیین فایدهٔ خاص که ناشی از مقیاس بشری است بنظر مولانا خالی از فایده و دور از صواب می نموده است .

بمناسبت آنچه گفتیم مولانا در پایان این بحث (که ما آنرا نقضی نامیدیم و در حقیقت نوعی ارشاد است تا ما از مباحث دور و دراز که سر انجام راه به

دهی نمی‌برد دست برداریم) خواننده را متوجّه شکر نعمت الٰهی می‌کند و از نشانهٔ شکرگویی و سپاس‌گزاری سخن می‌گوید و ما می‌دانیم که شکر صرف نعمت است درموردی که نعمت برای آن آفریده و بما داده شده است پس بموجب این اصل ما باید فکر و اندیشهٔ خود را در راهی صرف کنیم که به نتیجه می‌رسد و بحال ما مفید است از قبیل علوم حقیقی و تهذیب اخلاق و ترتیب امور معیشت نه مجادلات ومباحثات کلامی که سر از شکّ و تردّدخاطر در امر دین برمی‌زند و چندان سودی بحال بشر ندارد .

فرستادهٔ قیصر از برکت صحبت وگفت وگو با عمر سراپا ذوق می‌شود و کامل و واصل می‌گردد ، این نکته مولانا را بیاد تأثیر صحبت و همنشینی می‌افکند یعنی مصاحبت مردکامل و پیر راستین که کیمیای تبدیل اخلاق و گوهر هستی سالک است ، در اثبات آن نمونه‌ای چند از پیوستن‌سیل به دریا و موم و هیزم به‌آتش و سنگ سرمه به نور چشم ذکر می‌کند که هریک از آنها بواسطهٔ اتّصال و پیوستگی بکمال خود رسیده و تبدیل یافته‌اند .

امّا مقصود از دیدار و همنشینی اولیا چشم گشودن برصورت ظاهری و جسمانی آنها نیست بلکه‌غرض آنست که‌ازدل‌وجان‌مابسوی‌ایشان‌روزنه‌ای‌گشوده شود و انوارحقیقت وپرتو معنی از جان و دل نورپاش اولیا و مردان حق ازآن روزنه برجان و دل ما درتابد وآنرا منوّر و تابناک‌گرداند ، آنگاه‌نتیجه می‌گیرد که قرآن‌کریم متضمّن بیان احوال و مقامات پیمبران است وخواندن قرآن باید چنان باشد که در ماآن احوال را برانگیزد و بدان مقامات متحقّق سازد ، بی‌حصول آن حالت و وجود آن تحقّق ، خواندن قرآن و ناخواندن آن یکسانست همچنانکه دیدن و نا دیدن پیمبران بدون نیل بکمال برابر است .

علامت تأثیر حالات انبیا وقرآن خواندن ، میل بحریّت وآزادی ازهوی و اوهام است برای آنکه انبیا نیز بکمال حریّت و آزادی رسیده بودند و از

راه دین‌مردم را بشکستن بندهای شهوت وازهم گسیختن‌زنجیرهای تقلید دعوت می‌نمودند ، راهی که پیمبران بما نموده‌اند ، اعراض از خلق است زیرا تا میل دل بجانب شهرت و قبول عام باقی باشد آدمی بنعمت آزادی نمی‌رسد ، شرح این مطلب را در قصهٔ طوطی و بازرگان بشرح تمام از زبان مولانا خواهیم شنید .

مباحث کُلّی : تأثیر غرض در کیفیّت ادراک ، معنی وَجْهُ الله ، شرط رؤیت حق ، ازهرچه خبر دهند ، آن خبر از حق است، آثار کشف و شهود حق ، حق ظاهر است و مانع دید حجابهای هویٰ و وهم است ، حقیقت آدمی فکر و دیداست ، آثار مهر و هیبت ، معنی خوف واینکه خایف کیست و خوف در کدام یک از مراتب عارض می‌شود ، تفاوت حال و مقام ، مراتب تحوّل انسان و بیان منازل سلوك ، سفرهای چهارگانه ، روح مجرّد است ، بحث در تعلّق نفس ببدن ، تأثیر قدرت حق تعالیٰ ، تحوّلات فکر و باطن هم از خداست ، چگونه مستعدّ و پذیرای وحی توان شد ، اقسام نفس از امّاره و مطمئنّه و لوّامه و مُسَوِّله ، فرق جبر و معیّت ، جبر صوفیان و جبر عامّه ، اختلاف احکام و اوصاف درظروف مختلف ، استدلال ازتصرّف روح در مواد غذایی بر تصرّف انبیا و اولیا در موادّ خارجی ، مسألهٔ خلق اعمال و کسب ، تفاوت حرکت اختیاری و اضطراری ، فرق بحث عقل و بحث جان ،آدمی تا چه وقتی محتاج بحث است ، معیّت باعتبار ظهور اوصاف، بحث در حکمت تعلّق روح ببدن و اینکه کار خدا را با موازین بشری نمی‌توان سنجید ، آثار شکر و نقد زاهدان ترش‌روی ، شعر برای بیان احساس درونی و حقیقت کافی نیست و معنی در شعر از رونق می‌افتد و دقیقاً بیان نمی‌شود ، فوائد صحبت و همنشینی با مرد کامل ، ناقص دراثر صحبت بوجود کامل پیوسته می‌گردد ، قرآن چگونه بایدخواند ، مقصود از دیدار انبیا واولیا ازخود رستن و بحق پیوستن است . انبیا ازخود رسته بودند و هر که از خود برهد بدین‌معنی متحقّق است ،آواز انبیا از راه دین برمی‌آید ، مضرّات شهرت .

لغات و تعبیرات :

مدینه ، نُغول ، رخت ، رخت بجایی کشیدن ، مر ، کازه ، مو در چشم رُستن ، حضرت ، حضرت و ایوان پاك ، بدخواه ، فتح باب ، شهر ، نادیده ، الفاظِ تَر ، عُمَّر ، دَخیل ، نَخیل ، خرمابُن ، سایهٔ خدا ، رنگ گردانیدن ، مَصاف ، هفت‌اندام ، دَلْق ، تَقْوىٰ ، دست بستن ، خِدمت کردن ، عَلَیْك گفتن ، نزل ، دل ازجا رفته ، سخنهای دقیق ، رفیق الاعلىٰ ، مقام ، شاه ، مقام قدس ، سیمرغ روح ، فتوح ، نَهْمت ، اغیارْ رو ، مرکب درگهی ، زو ، مراقبه ، تردّد ، معمّا ، گمان ، کَنَف ، پنبه درگوش فشردن ، وحی ، معیّت ، نفس امّاره ، خودکامه ، لاش ، مُحْتَقَر ، اِکْسیر ، گهرگرفتن ، مُسْتَحیل ، سَلْسَبیل ، راست‌خوان ، کوه‌کن ، سَرِ انبان گشادن ، ترك‌تاز ، لوزینه ، قوام ، بوالعَجَب ، مُسْتَضی ، لازم ، ملزوم ، نافی ، مُقْتَضی ، بازِغ ، زَرق ، دستان ، کَدِر ، شِگَرْف ، باد را بند کردن ، در پرده بودن ، دست آوردن در چیزی ، هِل ، طَوْقِ گردن ، شُکْر ، خبط ، قَلاسنگ ، مَزْرَع ، کَشْت ، سنگِ سرمه ، تنگین .

شرح ابیات :

تا عُمَر آمد ز قَیْصَر یک رسول   در مدینه از بیابانِ نُغول

ب ۱۳۹۰

مَدینه : شهر ، شهر معروف در حجاز از کشور عربستان سعودی که نام اصلی آن یَثْرِب بود و پس از هجرت حضرت رسول اکرم (ص) بدان شهر آن را « مَدینَةُ الرَّسول » نامیدند و سپس بتخفیف (مدینه) گفتند . مدفن حضرت پیغمبر (ص) و بسیاری از یاران وی و چهار تن از ائمّهٔ شیعه (حسن ابن‌علی ، علیّ بن‌الحسین زین‌العابدین، امام محمّد باقر، جعفر بن‌محمّدالصّادق) سَلامُ اللهِ عَلَیْهِم درین شهر است .

نُغول : عمیق وگود ، دور و دراز و هرچه امتداد آن بطول گراید ازآن جهت که عمق نیز نوعی از طول و درازی یکی از ابعاد است ، بهمین مناسبت هنوز در بشرویه ایوانی را که ابعادآن از بیرون به درون ، طولانی باشد وعمیق در نظرآید « ایوان پرنُغُل » می‌گویند ، مولانا این کلمه را در معنی تعمّق و ژرف اندیشی نیز بکار برده است :

نیست مرا ز جسم و جان در ره عشق تو نشان
ز آنک نغول می‌روم در طلب نشان تو

دیوان ، ب ۲۲۷۹٤

مستک خویش گشتهٔ گه تُرُشک گهی خوشک
نازك و کبرکت که چه در هنرك نغولکی

همان مأخذ ، ب ۲٦۲٤۸

کو آن فضولیهای تو کو آن ملولیهای تو

کوآن نغولیهای تو در فعل ومکر ای ذوفنون

همان مأخذ ، ب ۱۸۷۱۸

« نغول بااوّل‌مضموم عمیق و ژرف را نامند و بحرِ نغول وچاهِ نغول، دریایی وچاهی را گویند که قعرآن بسیار ژرف و دور باشد و هرچه مانندآن باشد و چنانچه عمیق بمعنی دور و دراز آمده کَقَوْلِهِ تَعالیٰ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمیقٍ . یعنی راه دور و دراز ، نغول هم بمعنی دور و درازآمده وگاه بمعنی تمام هم می‌آید چنانکه اکثر گویند که فلان در فلان هنر نغول است مراد آن باشدکه بغَوْر و نهایت آن هنررسیده و درآن هنرتمام است و اگرگویند که فلان نغولی می‌کند اراده‌آن باشد که فلان در کارها تعمّق می‌نماید و اگر کسی گوید که سخن را باتو از نغول می‌گویم ، اراده آن باشد که از روی فهمیدگی و دانستگی و تعمّق می‌گویم . » شرح ولی محمّد اکبرآبادی ، ص ۹۰ .

ببردش ببالای چاهی نُغُل   که قلزم بدی جزوآن چاه ، کُل

کلیله و دمنهٔ قانعی طوسی نیز ،

فیه مافیه ، طبع طهران ۱۳۳۰ ، ص ۲۸۸ .

گفت کو قَصْرِ خلیفه ای حَشَم   تا من اسب و رخت را آنجا کشم

ب ۱۳۹۱

رخت بجایی کشیدن : بکنایت ، منتقل‌شدن ، منزل کردن . نظیر : رخت افکندن ، رخت گشادن ، رخت نهادن . مقابل : رخت از جایی بردن ، رخت برداشتن ، رخت بستن .

نیست در شهر نگاری که دل ما ببرد

بختم ار یار شود رختم ازینجا ببرد

دیوان حافظ ، ص ۸۷

رخت : لوازم‌معیشت و کالا و متاع‌خانه است از جنس منقول : لوازم و اسباب سفر را نیز رخت گویند .

قوم گفتندش که او را قصر نیست مرعُمر را قَصْر جان روشنیست

ب ۱۳۹۲

مَرْ : اداتی است که برای تأکید نسبت و غالباً پیش از مفعول صریح و یا سبب وعلّت فعل و نیز برسر مضاف الیه درمورد تفکیک اضافه ، استعمال می‌شود چنانکه درین بیت که اصل چنین است : قصرعمر جان روشنیست . و می‌توان گفت که این کلمه بیشتر برسر کلمه‌ای درمی‌آید که « را » بآخر آن پیوسته باشد . گاهی نیز پیش از مسندالیه بکار می‌رود :

اکنون که ترا تکلّفی گویم پیداست مرآفرینم از نفرین

دقیقی ، اشعار پراکنده قدیم‌ترین شعرای فارسی‌زبان ، طهران ، ص ۱۶۱ و

بگریند مردوده و میهنم که بی‌سر ببینند خسته تنم

عنصری ، لغت فرس ، طهران ، ص ۳۶۰

ولی اینگونه استعمال متروک است .

گرچه از میری وُرا آوازه ایست همچودرویشان مراورا کازه‌ایست

ب ۱۳۹۳

کازه : خانه‌ای که کشاورزان از نی یا چوب وعلف برسر کشتمند سازند خانهٔ خرد و محقّر ، خانه و تالار چوبین .

ای رسیده شبی بکازهٔ من تازه بوده بروی تازهٔ من

دیوان سوزنی ، طهران ۱۳۳۸ ، ص ۴۰۷

عمربن الخطّاب زندگانی ساده و بی‌آلایشی داشت و امراء مسلمین را از زیاده روی در معیشت منع می‌کرد ، وقتی مسلمانان کوفه که در خانه‌های

محقّر و ساخته از نی می‌زیستند ، از وی اجازه خواستند که منزل از خشت برآورند ، وی در جواب نوشت که « لاتَطاوَلُوا فی البُنْیانِ » (خود نمایی و زیاده روی در ساختمان مکنید) و بگروهی از آنان که نزد او آمدند گفت که بیش از حدّ حاجت خانه مسازید و بهمین مناسبت هنگامی که سعدبن ابی ـ وقّاص درکوفه قصری برآورد ، عمر نامه‌ای اعتراض آمیز بسوی نوشت و دستور داد تا درِ آن قصر را پاك سوختند تا میان او و مردم فاصله و جدایی نباشد . تاریخ طبری ، طبع مصر ، ج ٤ ، ص ۱۹۱، ۱۹۳ . گفتهٔ مولانا اشاره بدین روش تواند بود .

ای برادر چون ببینی قَصْرِ او　　چونک درچشمِ دلت رُستست‌مو
چشمِ دل از مو و عِلَّت پاك آر　　وآنگه‌آن دیدارِ قصرش چشم‌دار

ب ۱۳۹٤ ، ۱۳۹۵

مو درچشم رُستن : برآمدن و رستن مویی است در پلك چشم از بیرون بسوی درون و آن برای بینایی مضرّ است وآفتی است که اطبّا آن را « شَعْرِ زائد » و « شَعْرِ مُنْقَلِب » گویند ، بکنایت ، حصول نقص و عیب در دید و بینایی . نظیر : مو برآوردن چشم ، مو از دیده برآمدن ، موی کردن چشم ، مو درچشم‌شکستن ، موگرفتن . بحرالجواهر ، طبع هند ، ص ۱۷۹ ، آنندراج. موی در چشم دل رُستن : بکنایت ، حصول غرض موافق یا مخالف از قبیل میل و محبّت یا دشمنی و نیز هوس و آرزوی شهوانی .

گرچه یك موبُد گنه که جُسته بود　　لیك آن مو در دو دیده رُسته بود
بود آدم دیدهٔ نورِ قدیم　　موی در دیده بود کوه عظیم

مثنوی ، ج ۲ ، ب ۱۸ ، ۱۹

شرط صحّت ادراك و دریافت اشیا و اشخاص چنانکه باید و بدانگونه که هستند ، استقامت نظر و دوری انسان ازدوستی و دشمنی و هرگونه غرض‌است

و تا وقتی که انسان ازین جنس آفتها رهایی نیافته است، نمی‌تواند بصحّتِ فکر و درستی نظر خود مطمئن باشد و همچنانکه دوستی و محبّت عیبها و نقائص‌را می‌پوشد وگاه نیز موجب آنست که آدمی بسیاری از امور ممتنع و صفات نابوده وکارهای ناشدنی را نسبت بمحبوب خود از روی قطع و یقین و دور از هر ـ گونه شکّ و تردّد خاطر بپذیرد و بدفاع از آن برخیزد، بغض و دشمنی نیز روپوش نیکیها وکمال و خوبیهاست وگاه سبب آن می‌شود که صفات و اعمال پسندیده و محقّق و انکار ناپذیر کسی را که دشمن می‌دارد بی هیچ شکّ وریبی انکار کند و در راه اثبات عقیدهٔ خود بجست وجوی شواهد وقرائن و تحریف حقائق کمر بندد ودلیلهای شگفت ازخود برانگیزد تا بتواند هوای نفس‌خویش را کامیاب سازد وچه بسا که‌آدمی درین دوحالت، تصوّر می کند که عملی‌نیک و در خورآفرین و یا اجراخروی انجام می‌دهد و از اینرو بهنگام توفیق درباطن خود خشنودی کامل‌احساس می کند بی خبر ازآنکه بهرحال اسیر هویٰ وتسویل نفسانی و بازیچهٔ اندیشه و سودای فاسد بوده است بنابراین مقدّمه گوییم که عمربن خطّاب ازکسانی شمرده می‌شود که در خدمت باسلام و تأیید حضرت رسول اکرم (ص) رنج بسیار تحمّل کرده‌اند و او بخصوص در زهد و تقویٰ و بسط عدل و مساوات یکی از افراد نادر تاریخ اسلامی است ولی عدّه‌ای از متعصّبان، فضائل ثابت و متواتر و غیرقابل انکار وی را با همه شهرت وتواتُر منکر بوده‌اند وآنها را برنفاق و ریا حمل‌می کرده‌اند ومحرّك آنان درین‌امر، جهل وتعصّب مفرط و بی خبری از حقائق تاریخ بوده است . مولانا باشارت، رفتار و نوع تفکّراین‌گروه را انتقاد می‌فرماید چنانکه درمورد دیگر ناصبیان را که دشمن‌دار حضرت امیرمؤمنان علی‌عَلَیْهِ السَّلامُ بوده‌اند انتقاد فرموده‌است .
جع : مثنوی، ج ۱، ب ۳۹۴۵ ببعد .

ممکن‌است تعبیر : « قصراو » ناظر باشد بدین‌روایت : عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ

عُمَرَ اَنَّهُ قالَ ما کانَ شَیْءٌ اَحَبَّ اِلَیَّ اَنْ اَعْلَمَهُ مِنْ اَمْرِ عُمَرَ فَرَاَیْتُ فی الْمَنامِ قَصْراً فَقُلْتُ لِمَنْ هٰذا قالوا لِعُمَرَبْنِ الْخَطّابِ. (آورده‌اند که عبدالله عمر گفت دانستن هیچ چیز را آنچنان دوست نمی‌داشتم که پایان کار عمر را تا شبی قصری را در خواب دیدم گفتم این قصر از آن کیست گفتند از آنِ عمربن خطّاب است) حلیة الاولیاء، طبع مصر، ج ۱، ص ۵٤. نظیر آن حدیثی نیز نقل کرده‌اند، جامع صغیر ج ۲، ص ۱۳.

هر که را هست از هوسها جانِ پاک — زود بیند حضرت و ایوانِ پاک
چون محمّد پاک شد زین نار و دود — هرکجا رو کرد وَجْهُ‌الله بود
چون رفیقی وسوسهٔ بَدخواه را — کَیْ بدانی ثَمَّ وَجْهُ‌الله را

ب ۱۳۹۸ - ۱۳۹۶

حَضْرَت: پیشگاه و حضور پادشاه، پایتخت:

پیام داد بمن بنده دوش باد شمال
زحضرت مَلِکِ مُلْکِ بخش دشمن مال
که شعر شکر بحضرت رسید و بپسندید
خدایگان جهان خسرو خجسته خصال

غضائری رازی، مجمع الفصحاء

«چون در اوّل این تاریخ فصلی دراز بیاوردم در مدح غزنین، این حضرت بزرگوار که پاینده باد». تاریخ بیهقی، ص ۲۷۵.

حضرت و ایوان پاک: بکنایت، عالم حق و مقام قدس الٰهی.

وَجْهُ‌الله: اشاره است به‌آیهٔ شریفه: وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَیْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ‌اللهِ. (البقرة، آیهٔ ۱۱۵) که مفسّرین می‌گویند وَجْه، بمعنی قصد و نیّت و یا رضا و خشنودی و یا ذات است و برین عقیده تفسیر آیه، چنین می‌شود که مشرق و مغرب از آن خدا و در تصرّف اوست پس

بهرجا روی آرید نیّت شما و یا رضای حق و یا ذات اوآنجاست و قصد ونیّت متوجّه اوست . بعضی هم گفته‌اند که مقصود از مشرق و مغرب ذکر حدود ارض است و آیه را بدینگونه تفسیر می کنند که در هرنقطه از زمین که باشید می‌توانید بکعبه توجّه کنید .

توجیه دیگر اینست که مورد این‌آیه، نماز سفر است و یا بموقع حرب و کارزار ، اختصاص دارد که در آن هنگام توجّه بقبله لازم نیست . عقیدهٔ شیعه و جمعی از اهل سنّت چنین است که مقصود نماز نافله در وقت مسافرت است که مسلمانان می‌توانند برپشت شتر یا هر مرکب دیگر بدون توجّه بقبله بجا آورند . بعضی هم این‌آیه را منسوخ می‌شمارند .

صوفیان می گویند که مشرق ومغرب صفت قلب است باعتبارآنکه انوار الـٰهی برآن و ازآن می‌تابد و گاهی نیز طوارق غفلت وهواجس نفس برآن غلبه می کند پس بلحاظی مشرق و ازجهت دیگرمغرب است و یا آنکه بهنگام استیلا و غلبهٔ سلطان حقیقت ، حالت حسّ و ادراك ازسالك سلب می‌شود و درآن حالت که به « اصطلام وقهر » موسوم است ازوجود خود غایب می گردد و بخود مستشعر نیست چنانکه پس از طلوع خورشید ، فروغ ستارگان درانوار آن ، مضمحلّ وناپدید می‌شود واین‌صفت غروب مخصوص‌منتهیان است بخلاف نخستین که باصحاب بدایت تعلّق دارد .

وجه را هم بدینگونه تعریف می کنند که امری است که بوسیلهٔ آن توجّه و استقبال صورت می گیرد و یا چیزی بدان بظهور می‌رسد پس همه اجزاء جهان وجه‌الله است ازآن سبب که مظهر جمال و جلال الـٰهی است و حق درین اشیا و بدانها ظاهرمی گردد و در حقیقت هیچ مکانی مخصوص نیست بدانکه از آن بحق تعالیٰ روی آورند مگرآنکه نصّی وحکمی ازطریق شارع برتخصیص آن بما رسیده باشد .

تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۳۸۰ ـ ۳۷۸ ، تبیان ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۱۴۵ ، تفسیر کشّاف ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۳۱ ، تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۱۸۹ ـ ۱۸۸ ، مجمع البیان ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۸۲ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۱ ، ص ۶۹۲ ـ ۶۹۰ لطائف الاشارات تألیف ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، کشف الاسرار ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۱ ، ص ۳۲۶ ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۷۷ .

بدخواه : مجازاً ، نفس امّاره . ناظر است بحدیث : اَعْدیٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتی بَیْنَ جَنْبَیْكَ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۹ . و یا به‌آیاتی که در آنها شیطان بنام « عدوّ » یاد شده است از قبیل : وَلا تَتَّبِعوا خُطُواتِ الشَّیْطانِ اِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبینٌ . (البقرة ، آیهٔ ۱۶۸) که در آن صورت ، بمعنی شیطان خواهد بود .

شرط وصول بحق ، نزد صوفیان تهذیب نفس و تصفیهٔ باطن است که بوسیلهٔ آن ، استقامت نظر بحصول می‌پیوندد و سالك بدرجهٔ کشف نائل می‌آید بنابراین ، مولانا می‌گوید که هر کس جان خود را از هوس پاك دارد بنعمت دیدار و کشف مطلوب که خداست وصول می‌یابد و چون پیمبر (ص) جانی از هوس و هویٰ و وهم پاك داشت و دیدهٔ راست بین یافت که « مٰازاغَ الْبَصَرُ وَمٰا طَغیٰ » شاهد آنست ، از اینرو بهرچه روی می‌آورد خدا را از آن سو می‌دید و روی بدو می‌آورد ولی آنکه در نار حسد و آتش هویٰ می‌سوزد بدین مقام واصل نمی گردد و این نکته مبتنی بر آنست که حق تعالیٰ در مرتبهٔ ذات خود غیب مطلق و بے نشان محض است و از آن مرتبه هیچ خبر نتوان داد و اسم و رسمی نتوان یافت ولی از آنجا که مقتضای اسم « الظّاهر » و تجلّی او در ملك و ملکوت است ، هراسمی و خبری که باز گویند و هر صفتی که اشیا بدان متّصف شوند همه درحقیقت از وی خبر می‌دهند و صفات او را نشان

بازمی‌گویند زیرا آثار وجود تابع حقیقت وجود است که عین ذات حق است و بنابراین هرچیزی از معقول و محسوس حکایتی ازخدا می‌کند وتوجّه بدان، توجّه بخدا تواند بود.

بتعبیر دیگر، سعهٔ ذات و احاطهٔ وجود بی‌نهایت حق، مقتضی است که در هیچ مکانی نگنجد ولی هیچ مکان هم از وی خالی نباشد و از اینرو ما بهرچه روی آوریم بحق تعالیٰ توجّه کرده‌ایم امّا چنین شهود و رؤیتی، خاص ازآنِ کسانی است که از هویٰ و وهم رهایی یافته واستقامت نظر داشته باشند.

هرکرا باشد زسینه فَتْحِ باب　　　او ز هَر شهری ببیند آفتاب

ب ۱۳۹۹

فَتْحِ باب: گشایش درِآرزو ومُراد، دراصطلاح منجّمان، «هرآن دوکوکب که خانه هاء ایشان بمقابلهٔ یکدیگرند چون میان ایشان اتّصال بود، اورا فتح باب خوانند ای گشادنِ در. پس اتّصال قمر یا آفتاب بزحل فتح باب خوانند، دلیل باران و برف آرمیده بود و اتّصال زهره برمرّیخ فتح باب باران و سیل و تگرگ و رعد و برق بود و اتّصال عطارد بمشتری فتح باب بادها» التّفهیم، طبع طهران، ص ۴۹۹ ـ ۴۹۸، نیز، کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل: فتح الباب.

تو آن کسی که ز باران فتح باب کفت
مزاج سنگ شود مستعدّ نشو و نما
دیوان انوری، ص۱۶

تا ابد دود و دخان بارنده گردد چون بخار
گر بیفتد برفلک چون دست تو یک فتح باب
همان مأخذ، ص ۲۷

بتخم بوالبشر و خشک سال هفت هزار
بسال پانصد آخر که کرد فتح الباب

دیوان خاقانی ، ص ۵۱

مجازاً ، کشف الٰهی و گشایش درهای غیب در گفتهٔ مولانا . ذکر « سینه » بمناسبت آنست که بنابرمشهور قلب درسینه جا دارد و قلب بعقیدهٔ متقدّمان محلّ حیاة و روح حیوانی است وادراك نیز از لوازم حیاة است وبدین جهت ادراکات و عواطف در تعبیرات قدما ، به دل نسبت داده می‌شود و « صدر » نزد صوفیّه یکی از مراتب ادراك و محلّ وسواس است . مقالات شمس تبریزی ، نسخهٔ فاتح ، ورق ۵۶ .

شَهْر : مجازاً ، هریک از مراتب وجود یا هر شخص وجودی و فرد متعیّن .

این بیت مکمّل ابیات پیشین است ، مولانا می‌گوید هر کسی که بمرتبهٔ کشف رسد وحجاب تعیّن‌را از پیش‌چشم دل برگیرد. اوحق را درتمام‌مراتب وجود مشاهده می کند و آفتاب حقیقت را در هر وجود متعیّنی ، قائم و تابناك می‌بیند و در بند صورت‌نمی‌ماند مانند کسی که فی‌المثل از افق و مرکز زمین برتر رود و میان او وآفتاب حائلی نباشد تا اورا از دیدآفتاب مهجور و ممنوع‌دارد. مصراع اخیر درشرح انقروی و یوسف‌بن احمد مولوی چنین است :
او ز هرذرّه ببیند آفتاب . ما آنرا مطابق‌نسخهٔ موزهٔ قونیه و چاپ لیدن نقل کرده‌ایم .

نظیر آن از شیخ عطّار :

گر ترا پیدا شود یک فتح باب   تو درون سینه بینی آفتاب

منطق‌الطیر

درین باره ابن‌سینا گفته است : اَ اَلآنَ اِذا کُنْتَ فِی‌الْبَدَنِ وَ فی

شواغِلِهِ وَ عَلائِقِهِ وَ لَمْ تَشْتَقْ اِلیٰ کَمالِکَ الْمُناسِبِ اَوْ لَمْ تَتَأَلَّمْ بِحُصولِ ضِدِّهِ فَاعْلَمْ اَنَّ ذٰلِکَ مِنْکَ لامِنْهُ « اکنون پس از تقریر این مقدّمات هرگاه در زندان بدن و گرفتاریها و پیوندها و خواهشهای آن فرومانی و بکمالی که مناسب حال و مقام تست آرزومند نباشی یا از حصول ضدّ آن نرنجی بدان که این حرمان از تو زاده است نه از وی .) الاشارات و التنبیهات ، طبع مصر ، ج ٢ ، ص ٩٤ .

حق پدیدست از میانِ دیگران همچو ماه انـدر میانِ اختران
دو سرِ انگُشت بر دو چشم نِه هیچ بینی از جهان اِنصاف دِه
گر نبینی این جهان معدوم نیست عیب جز ز انگُشتِ نَفْسِ شوم نیست
تو ز چشم انگُشت را بردار هین و آنگهانی هرچه می‌خواهی بُبین

ب ١٤٠٣ - ١٤٠٠

استدلال است بر ظهور حق تعالیٰ بنحو کمال و اینکه مانع شهود ، از سوی ماست کـه حائلی از عادات زشت و اوهام برروی بصیرت و فهم خـویش افکنده‌ایم ، این نکته را بدینگونه بیان می‌کند که حق‌تعالیٰ را تشبیه می‌کند بماه که نور او درشب از ستارگان بیشتر و پیداتر است ولی هرگاه ما انگشت بر روی چشم نهیم ، ماه را با همه روشنی و پیدایی نتوانیم دید پس ما هستیم که ازخود مانعی برای دید ماه بوجود آورده‌ایم همچنین خدای تعالی و یگانه از میان کثرات و یا در وجود آنها نمایان است (از آن جهت که تمام موجودات مراتب اسما و صفات و تعیّن ذات او هستند) ولیکن مـا دیدهٔ یکتابین را در پردهٔ اوهام مستور داشته‌ایم و اگر ما نبینیم دلیل آن نیست که حق تعالیٰ موجود و یا پدیدار نیست بنا بر آنکه گفته‌اند : عَدَمُ الْوُجْدانِ لا یَدُلُّ عَلیٰ عَدَمِ الْوُجودِ . (نادیدن و نا یافتن دلیل نابودن چیزی نیست) و همینکه حجاب وهم و هویٰ را برداریم خدا را آشکار و بی پرده از هرچیز در تجلّی خواهیم یافت . نظیر آن :

نور خود ز آفتاب نبریده است　　عیب در آینه است و در دیده است
هـر که اندر حجاب جاویدست　　مثل او چـو بوم و خورشیدست
گر ز خورشید بوم بی نیروست　　از پی ضعف خود نه از پی اوست
نور خورشید در جهان فاشست　　آفت از ضعف چشم خفّاشست

حدیقهٔ سنائی، ص ٦٨

مضمون بیت (۱٤۰۱) مأخوذ است از گفتهٔ بهاء ولد : (همچنانکه اگر انگشت برابر مردم دیده بداری بسبب آن یک انگشت نه آسمان را بینی و نه خورشید را و نه زمین را ازین همه عالم بپردهٔ یک انگشت محروم شوی نیز سرانگشت نادانی پیش دیدهٔ دانش تو ایستاده است تا آن جهان را نبینی و ندانی» معارف بهاء ولد، طبع طهران، ج ۱، ص ٤١٤.

نوح را گفتند اُمّت کو ثواب　　گفت او زآن سوی وَاسْتَغْشَوْا ثِیاب
رُو و سَر در جامها پیچیده اید　　لاجَرَم با دیده و نا دیده اید

ب ۱٤۰٤، ۱٤۰۵

وَ استَغْشَوْا ثِیاب : اشاره است به آیهٔ شریفه : وَ اِنّی کُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلوا اَصابِعَهُمْ فی آذانِهِمْ وَ اسْتَغْشَوْا ثِیابَهُمْ . (سورهٔ نوح، آیهٔ ۷) نوح پیمبر می گوید خدایا من هرچند گاه که این کافران را دعوت کردم تا مگر ایشان را بیامرزی واز گناه ایشان درگذری بجای آنکه دعوت مرا بپذیرند انگشتان درگوش فرو بردند تا سخن مرا نشنوند و سر درجامه کشیدند تا روی مرا نبینند یا آنکه هرگز آواز من بگوششان نرسد. بیت بعد ترجمه گونه ای است از این آیهٔ شریفه. برای توضیح بیشتر، جع : تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۵، ص ٤۰۳، تفسیر امام فخر رازی، طبع آستانه، ج ۸، ص ۳۰٤، بیان السّعادة، طبع طهران، ج۲، ص۲۷۸.

نادیده : مجازاً، حریص، مُمْسِک، حیران.

دیدهٔ نادیدهٔ ما بوسه دیده ز آن بتان
تا ز حیرانی گذشته دیدهٔ حیران ما
دیوان ، ب ١٦٨٢

زو برگشاید سرّ خود تبریز و جان بینا شود
تا کور گردد دیدهٔ نادیدهٔ حسّاد ازو
همان مأخذ ، ب ٢٢٦٧١

ممکن است آنرا بمعنی (بی دیده و کور) فرض کنیم برای آنکه این پیشاوند (نا) گاه درغیر صفت نیز بکارمی‌رود و بمعنی وصف استعمال می‌شود مانند : ناجنس ، ناشکر ، ناکام ، ناچار . ناقوام :

تا که حسامت قوام ملک عجم شد   آه ز اعدای ناقوام برآمد
دیوان خاقانی ، ص ١٤٥

حافظ از مشرب قسمت گله ناانصافیست
طبع چون آب و غزلهای روان ما را بس
دیوان حافظ ، ص ١٨٢

آدمی دیدست و باقی پوستست   دید آنست آن که دیدِ دوستست
چونکه دیدِ دوست نبود کور بِه   دوست کو باقی نباشد دور بِه
ب ١٤٠٦ ، ١٤٠٧

برتری و امتیاز انسان از دیگر جانوران به تعقّل و تفکّر است واو را بدان جهت « حیوان ناطق » می‌گویند که ترکیب سخن و تلفیق الفاظ ، نتیجهٔ نظم و ترتیب معانی است در ذهن که آن ، بی هیچ شک زادهٔ اندیشه و عمل تفکّر است و چنانکه در منطق مقرّر است « ناطق » فصل مُقَوِّم و مُمَیِّز انسان شمرده می‌شود و تحقّق هیچ نوعی بی وجود « فَصْلِ مُقَوِّمْ » صورت نمی‌پذیرد پس درحقیقت آدمی تفکّر است وصورت جسمانی وی که مرکّب از

گوشت و پوست و دیگر اجزای جسمی است و پیوسته تغیّر می‌پذیرد و در اشخاص متفاوت می‌شود، بچشم واقع بین، معنی و حقیقت اصلی او نیست از اینرو مولانا آدمی را بصیرت و تفکّر و بتعبیر دیگر «دید» می‌شمارد چنانکه درجای دیگر گفته است :

ای برادر تو همان اندیشهٔ　　مابقی تو استخوان و ریشهٔ

مثنوی، ج ۲، ب ۲۷۷

و می‌توان گفت که مقصود از «دید» کشف و شهود حقیقت و وصول به لقای الٰهی یااتّصال بشیخ و ولیّ کامل است که نزد سالک از خدا، جدا نیست چنانکه مصراع دوم و بیت بعدآنرا تأیید تواند کرد. مولانا این‌دوتوجیه را در تفسیر بیت (۲۷۷) از دفتر دوم بیان فرموده است. فیه مافیه، طبع طهران، ص ۱۹٦.

آنگاه این شهود و رؤیت باید متوجّه بمحبوب و معشوق جانی باشد که حق تعالیٰ است و غایت شهود است و دیده‌ای که بدین دیدار نائل نشود و بشواغل حسّی گراید، در حقیقت از فائده و نتیجه‌ای که مترتّب برآنست معزول مانده و نابینا شده است زیرا دوست و محبوب باید جاویدان و پایدار باشد وعشق برموجود فانی که دلبستگی ننگین‌است بکمال انسانی رهبری نمی کند درین باره، جع : ذیل ب ۲۱۷ ببعد، از همین دفتر. نظیر آن :

دیده را فایده آنست که دلبر بیند　　ور نبیند چه بود فایده بینائی را

غزلیّات سعدی، ص ۱۲

سعدیا پیکر مطبوع برای نظرست　　کر نبینی چه بود فایدهٔ چشم بصیر

همان مأخذ، ص ۱٦۷

مضمون مصراع اوّل از بیت (۱۴۰۷) شبیه بگفتهٔ سعدی است : حکما گفته‌اند هرچه نپاید دلبستگی‌را نشاید. (گلستان، فروغی، ص ۷٦).

چون رسولِ رومِ این الفاظِ تر　　در سماع آورد شد مشتاق تر
دیده را بر جُستنِ عُمَّر گماشت　　رخت را و اسپ را ضایع گذاشت
هرطرف اندر پیِ آن مردِ کار　　می‌شدی پُرسانِ او دیوانه وار
کین چنین مردی بود اندر جهان　　وز جهان مانند جان باشد نهان
جُست او را تاش چون بنده بود　　لاجرم جوینده یابنده بود

ب ۱۴۱۲ - ۱۴۰۸

اَلْفاظِ تَر : سخنان لطیف و آبدار و مطلوب . نظیر : شعرتر .

کی شعر تر انگیزد خاطر که حزین باشد
یک نکته ازین معنی گفتیم و همین باشد

دیوان حافظ ، ص ۱۰۹

عُمَّر : استعمال این کلمه با تشدید حرف دوم بجهت ضرورت در شعر معمول بوده است :

ای رفیقان من ای عمّر و منصور و عطا
که شما هر سه سمایید و هوایید و صفا

دیوان مسعود سعد ، ص ۵

زان عقل بدو گفته که ای عمّر عثمان　　هم عمّر خیامی و هم عمّر خطّاب

دیوان خاقانی ، ص ۵۸

جوینده یابنده بود : مثل است واصل آن بتازی چنین است : مَنْ طَلَبَ وَجَدَ . عیون الاخبار ، طبع مصر ، ج ٤ ، ص ۱۳۷ . مَنْ طَلَبَ شَیْئاً وَجَدَ مجمع الامثال میدانی ، طبع ایران ، ص ٦٤٠ . مَنْ طَلَبَ شَیْئاً وَجَدَهُ وَاِنْ لَمْ یَجِدْهُ یوشِکْ اَنْ یَقَعَ قَریباً مِنْهُ . کتاب المعمّرین لابی حاتم السجستانی ص ٤۹ . مَنْ طَلَبَ الشَیْءَ وَجَدَّ وَجَدَ . مجموعهٔ امثال، نسخهٔ خطّی متعلّق بجناب آقای همایی . بعضی آنرا به ابوالقاسم جنید بغدادی نسبت

داده‌اند. کشف‌المحجوب هجویری، طبع لنین‌گراد، ص ٥٤٠. نیز امثال وحکم دهخدا، ذیل: «جوینده یابنده است» که بعنوان حدیث نبوی و بدون ذکر مأخذ نقل شده است. این مثل را در مثنوی مکرّر خواهیم دید.

دید اعرابی زنی او را دَخیل — گفت عُمَّرنک بزیرِ آن نخیل

زیرِ خرمابُن زخلقان او جُدا — زیرِ سایه خفته بین سایهٔ خدا

ب ١٤١٤، ١٤١٣

دَخیل: بیگانه در میان قومی، متوسّل.

نَخیل: دسته‌ای از درخت خرما، خرماستان.

خرمابُن: ترکیبی از «خرما» و «بُن» بمعنی ریشه و بیخ است ومراد از آن درخت خرماست چنانکه در ترکیب «گلبن» و «چناربن» و «سیب بنان».

سایهٔ خدا: خلیفه، پادشاه. مأخوذ است از حدیث ذیل: اَلسُّلْطانُ ظِلُّ اللهِ فِی الاَرْضِ یَأْوی اِلَیْهِ کُلُّ مَظْلومٍ مِنْ عِبادِهِ. (پادشاه یاحکومت سایهٔ خداست در زمین که هرمظلومی از بندگان خدا بدو پناه تواند برد.) که بصور و طرق مختلف روایت شده است. جامع صغیر، طبع مصر، ج ٢، ص ٣٧. الحکمة الخالدة، طبع مصر، ص ١٧٩

آمد او آنجا و از دور ایستاد — مر عُمَر را دید و در لَرز اوفتاد

هیبتی زآن خفته آمد بر رسول — حالتی خوش کَرد بر جانش نُزول

مِهْر وهیبت هست ضِدِّ همدگر — این دوضِدّ را دید جمع اندرجگر

ب ١٤١٥ - ١٤١٧

مهر و محبّت، مستلزم اُنس و سقوط آداب و تکالیف است برخلاف هیبت که ترسی است آمیخته باحترام و احساس عظمت ولازمهٔ آن، حرمت داشت و شکوه مندی است و بدین مناسبت، ضدّ وخلاف یکدیگراند و جمع

شدن آنها در جگر ظاهراً مبتنی است بر عقیدهٔ مشهور که در گفتهٔ امیرمؤمنان علی عَلَیْهِ السَّلامُ آمده‌است : اَلْعَقْلُ فی الرَّأسِ والرَّحْمَةُ فِی الْکَبِدِ والتَّنَفُّسُ فِی الرِّئَةِ . احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۹۷. که بموجب آن محلّ عواطف ، جگر است . در تعبیرات شاعرانه و محاورات نیز چنین است نظیر : جگرخوردن بمعنی غصّه خوردن و « جگر » بمعنی تحمّل و نیز « جگر آشام ، جگرخای ، جگر کش » مرادف غمخوار و « جگر باختن ، جگر باز » بمعنی ترسیدن و مرد بد دل و « جگردار ، جگرداشتن » بمعنی دلیر و دلیری کردن و « جگرتافته ، جگر تفته » بمعنی عاشق . که همگی حاکی از اینگونه تصوّر است . جع : آنندراج در ذیل : جگر .

گفت با خود من شهان را دیده‌ام — پیشِ سلطانان مِه و بگزیده‌ام
از شهانم هیبت و ترسی نبود — هیبتِ این مرد هوشم را ربود
رفته‌ام در بیشهٔ شیر و پلنگ — رویِ من زیشان نگردانید رنگ
بس شدستم در مصاف و کارزار — همچو شیر آن دم که باشد کار، زار
بس که خوردم بس زدم زخمِ گران — دل قوی‌تر بوده‌ام از دیگران
بی سِلاح این مرد خفته بر زمین — من بهفت اندام لرزان چیست این
هیبتِ حقّست این از خلق نیست — هیبتِ این مردِ صاحب‌دلق نیست

ب ۱۴۲۴ - ۱۴۱۸

رَنْگ گردانیدن : بکنایت ، ترسیدن و وحشت کردن از آن جهت که هنگام ترس رنگ روی تغییر می‌کند .

مَصاف : جمع مَصَفّ است ، جایی که صفوف لشگر می‌ایستند ، محلّی که مرد مُبارِز در آنجا ایستد . پارسیان این کلمه را بتخفیف استعمال می‌کنند .

هفت اندام : سر و سینه وشکم و دو دست و دو پای ، سر و دو دست و دو پهلو ودو پای . سر با گردن ، سینه و هرچه دراوست ، پشت ، آلات تناسل ،

هردو دست ، هردو پا ، بحسب ظاهر : سر ، سینه ، پشت ، هردودست ، هردو پا ، بحسب باطن : دماغ ، دل ، جگر ، سِپُرز ، شُش ، زهره ، معده . چشم وگوش و زبان و شکم و فرج و دست و پا . برهان قاطع ، غیاث اللغات ، آنندراج .

صاحِبْ دَلْق : مرد ژنده پوش ، کسی که لباس وصله‌دار بپوشد ، صوفی که مُرَقّعه می‌پوشد .

دَلْق : جامهٔ وصله‌زده و کهنه و نیز خرقهٔ صوفیان است که از پاره‌های مختلف و رنگارنگ پارچه وگاهی پوست بهم می‌دوخته‌اند و آنرا « مُرَقَّع ، مُرَقَّعَه » نیز می‌گفته‌اند . دَلْقِ مُرَقَّع نیز بهمین معنی می‌آید :

من ازین دلق مرقّع بدر آیم روزی تا همه خلق بدانند که زنّاری هست

غزلیّات سعدی ، ص ۶۱

این کلمه در زبان پارسی بفتح اوّل و سکون دوم استعمال می‌شود و در زبان عربی بفتح اوّل و کسر دوم (دَلِق) و درلغت عامیانه بکسر اوّل وسکون دوم (دِلْق) بکار می‌برند . جع : محیط المحیط ، در ذیل : دلق ، فرهنگ البسهٔ مسلمانان ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۷۴ و نیز ذیل ب ۲۵۹ از همین دفتر .

حذف کسرهٔ اضافه درین ترکیب ، بنابرسنّت شعرای فارسی است در نظائر آن :

شوخی مکن ای یار که صاحب نظرانند
بیگانه و خویش از پس و پیشت نگرانند

غزلیّات سعدی ، ص ۱۳۲

گوشم براه تا که خبرمی‌دهد زدوست صاحب خبر بیامد ومن بی خبر شدم

همان مأخذ ، ص ۲۰۵

مقصود از « صاحب دلق » در گفتهٔ مولانا عمر است بمناسبت آنکه عمر جامه ای بر تن داشت که بر آن دوازده وصله زده بودند و تنها سه وصله برپشت شانه‌اش بود. خَطَبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطّابِ وَعَلَيْهِ إِزارٌ فيهِ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ رُقْعَةً . (عمربن خطّاب خطبه خواند و برتنش ازاری بود با دوازده پینه) حلية الاولياء ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۵۳ . وَعَنْ أَنَسٍ قالَ كانَ بَيْنَ كَتِفَيْ عُمَرَ ثَلاثُ رِقاعٍ . (میان دو شانهٔ عمر سه وصله بود در جامه‌اش) صفة الصفوة ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۱ ، ص ۱۰۸ . وَعُدَّ عَلىٰ قَميصِ عُمَرَ اِثْنَتا عَشْرَةَ رُقْعَةً بَعْضُها مِنْ أَدَمٍ . (بر پیراهن عمر دوازده وصله شمردند که بعضی از پوست بود) احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ۴ ، ص ۱۶۰ (اقراطیس حکیم نیز پوست گوسفند برجامهٔ خود می‌دوخت . تاریخ الفلاسفه ، طبع مصر ، ص ۱۲۹ .)

هر که ترسید از حق و تقْوی گزید ترسد از وی جِنّ و اِنس و هر که دید

ب ۱۴۲۵

تَقْویٰ : در لغت ، قراردادن مانع و حاجز است میان خود و آسیب چیزی و هرگونه خطری مانند نگهداشتن سپر در پیش شمشیر ، و در اصطلاح پناه جستن بطاعت است از معصیت ، نگهداری خود از هرچه موجب عقوبت شود اعمّ از فعل و ترك ، اقتدا به پیغمبر (ص) در گفتار و کردار و آن دارای درجات و مراتب متفاوت است و نسبت باصحاب بدایت و منتهیان تفاوت می‌پذیرد . جع : رسالهٔ قشیریّه ، طبع مصر ، ص ۵۳ ـ ۵۲ ، تعریفات جرجانی کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : تقویٰ .

مضمون این بیت ، مستفاد است از حدیث ذیل : مَنْ خافَ اللهَ خَوَّفَ اللهُ مِنْهُ كُلَّ شَيْءٍ . (هرکه ازخدا بترسد خدا همه چیزرا از او می‌ترساند .) کنوزالحقائق . طبع هند ، ص ۱۲۷ .

اندرین فکرت بِحُرمت دست بست — بعد یک ساعت عمر از خواب جست

کرد خدمت مر عُمَر را و سلام — گفت پیغامبر سلام آنگه کلام

ب ۱۴۲۷ ، ۱۴۲۶

دست بستن : دست بر سینه نهادن که علامت احترام است .

خِدْمت کردن : تعظیم و نماز بردن :

دوش ناگاه رسیدم بدر حجرهٔ او
چون مرا دید بخندید و مرا برد نماز
گفتم ای جان جهان خدمت تو بوسهٔ تست
چه شوی رنجه بخم دادن بالای دراز
تو زمین بوسه مده خدمت بیگانه مکن
مر ترا نیست بدین خدمت بیگانه نیاز
دیوان فرّخی ، ص ۲۰۵

« و قرار دادند که اتسز بکنار جیحون آید و سلطان را خدمت کند در روز دوشنبه دوازدهم محرّم سنه ثلاث و اربعین وخمسمائة اتسز بیامد و هم از پشت اسب سلطان را خدمت کرد » . جهانگشای جوینی ، طبع لیدن ، ج ۲ ، ص ۱۰ .

« و مغل را سجود و خدمت می کنیم » فیه مافیه ، طبع طهران ، ص ۷۷ .

مصراع دوم از بیت (۱۴۲۷) ناظر است بدین حدیث که به اَشْکال گوناگون روایت شده است : اَلسَّلامُ قَبْلَ الْکَلامِ . (سلام گفتن پیش از سخن باید) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۷ .

پس عَلَیْکَش گفت و اورا پیش خواند — ایمنش کرد و بپیشِ خود نشاند

لا تخافوا هست نُزْلِ خایفان — هست در خور از برای خایف آن

هر که ترسد مر ورا ایمن کنند — مر دلِ ترسنده را ساکن کنند

آنک خوفش نیست چون گویی مترس — درس چه دْهی نیست او مُحتاجِ دَرْس

ب ۱۴۳۱ - ۱۴۲۸

عَلَیْکَ گفتن : جواب سلام دادن ، بمناسبت آنکه در جواب سلام می‌گویند : عَلَیْکَ السَّلام .

و علیک السّلام فخرالدّین   افتخار زمان و فخر زمین

دیوان انوری ، ص ۳۸۲

نُزْل : آنچه برای مهمان آماده کنند ازخوردنی و جز آن .

لاتَخافوا : اشاره است به‌آیهٔ شریفه : اِنَّ الَّذینَ قالوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَیْهِمُ الْمَلائِکَةُ اَلّاتَخافوا وَلا تَحْزَنوا وَاَبْشِروا بِالْجَنَّةِ الَّتی کُنْتُمْ بِها توعَدونَ . (کسانی که می‌گویند پروردگار ما خدای یکتاست و براین عقیده پایدار مانند و استقامت ورزند فرشتگان برآنها فرود می‌آیند که مترسید و غم مخورید و مژده باد شما را بدان بهشت که نویدآن یافته‌اید .) فُصِّلت ، آیهٔ ۳۰ .

می‌توان گفت که نهی ازفعل درموردی است که ارتکاب یا فرض‌ارتکاب فعل منهیّ وجود داشته باشد و از اینرو حکم « لاتَخافوا » متوجّه کسانی است که از خدا می‌ترسند و چون فرستادهٔ قیصر از عمر ترسید چنانکه ابیات پیشین گواه آن تواند بود خلیفه او را ایمن ساخت و از ترس و بیم رهایی بخشید . عموم مفسّرین این آیه را بمعنی ظاهر آن و نزدیک بدانچه گفتیم تفسیر کرده‌اند هرچند در معنی استقامت ازلحاظ تعلّق آن به اعتقاد یا عمل یا هردو اختلاف نموده‌اند و نیز وقت نزول فرشتگان را بوقت مرگ یا برخاستن مردگان ازگور و یا در سه مورد (مرگ ، بعث ، موقف حشر) فرض کرده‌اند و بهرحال در هیچ‌یک از کتب تفسیر اشارتی بتوجیه دوم که اکنون ذکر خواهد شد دیده نمی‌شود . (جع : تبیان طوسی ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۵۴۶ ، تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۴ ، ص ۵۴۷ - ۵۴۶ ، تفسیر امام فخررازی ، طبع آستانه ، ج ۷ ، ص ۳۷۰ - ۳۶۹) .

امّا توجیه دوم مبتنی است براین مقدّمه : خوف و ترس ، تألّم قلب است از توقّع حصول امری مکروه در آینده و یا زوال چیزی موجود هم در مستقبل و خائف کسی است که از وقوع مکروهی که نیامده است و یا فقدان چیزی که بدست دارد برخود می‌لرزد و چنین کسی هنوز از خود نرسته و بهیچ‌یک از مراتب نیستی و فنا نرسیده و خودی او باقی است و نگران مستقبل است و در بند حظّ و مراد خویش است و بدین‌جهت صوفیان ، خوف را ازمراحل نخستین سلوک وصفت مبتدیان شمرده‌اند وابوبکر واسطی بدین‌نظر گفته است : اَلْخَوْفُ حِجابٌ بَیْنَ اللهِ تَعالیٰ وَ بَیْنَ الْعَبْدِ . (خوف میان خدای تعالیٰ وبنده حجاب است .)

و چون سالک ازسر حظّ ومراد خویش برخیزد آنگاه خوف ازعقوبت که صفت نفس امّاره است و خَشْیَت که صفت جان خداداں است از وی ساقط می‌گردد ومرتبه‌ای ازخوف که آنرا « هیبت » می‌نامند بردلش فرود می‌آید واین حالت از ثمرات « فناء فعلی » است و محلّ هیبت قلب است .

و چون ازین مرحله درگذرد و صفات را که مبادی افعال است ازخود نشناسد و ازحق بیند تا چنان شود که بسبب ضعف دوئی و قوّت معانی ، گوئی خویش را نمی‌بیند آنگاه باندازهٔ شعور او بخود درمعرض خوف و رجا می‌افتد اگرچه ممکن است که بخوف و رجا شاعر نباشد و خوف درین درجه بتعبیر صوفیان « سَطْوت » نام دارد و این حالت نتیجهٔ « فناء وصفی » است .

سپس بدانجا می‌رسد که بهمگی و تمامی و از لذّت حضور ، خویش را فراموش می‌کند و باز نمی‌یابد چنانکه « یکی بدر خانهٔ بایزید شد و آواز داد شیخ گفت کرا می‌طلبی گفت بایزید را گفت بیچاره بایزید سی‌سالست تا من بایزید را می‌طلبم نام و نشانش نمی‌یابم . » تذکرة‌الاولیا ، ج ۱ ، ص ۱۵۶ .

و درین حالت دوگانگی از میان برمی‌خیزد و محلّی برای خوف و رجا

باقی نمی‌ماند زیرا این هردو ازآثار بقاء نفسیّت وخودی است وابوبکر واسطی در اشاره بدین مقام می‌گوید : اِذا ظَهَرَ الْحَقُّ عَلَى السَّرائِرِ لا يَبْقىٰ فيها فَضْلَةٌ لِخَوْفٍ وَلا رَجاءٍ . (چون آفتاب حقیقت بر اسرار سالکان تابد خوف و رجا آنجا نگنجد .) و این حالت براثر وصول به « فناء ذاتی » حاصل می‌گردد .

پس خوف بمعنی مشهور ، چنانکه ابوالعبّاس احمدبن محمّد صنهاجی از صوفیّهٔ مغرب نیز می‌گوید از منازل عوام است و کسانیکه بنهایت رسیده‌اند و اهل خصوص شمرده می‌شوند هرگز نمی‌ترسند و بنابراین ، نهی ازخوف شامل آن طبقه از سالکان است که پای بست حظوظ خویش‌اند و در مواطن تفرقه فرو مانده‌اند ولی آنها که از حظوظ خود گذشته‌اند بهیچ‌روی خایف نیستند زیرا خاطرشان نگران زوال حظّی نیست و آنها که به « فناء ذاتی » رسیده‌اند گرد بیم و ترس ، بتمام معانی و در همه مراحل هیچ‌گاه بردامن عزّت وکبریای آنان نمی‌نشیند زیرا هیچ کس از خود نمی‌ترسد و آنجا درجه‌ای است‌که دوبی برخاسته و شاهد اتّصال و وحدت ، نقاب ازچهره برافکنده است ، بیت‌اخیر (۱۴۲۸) مؤیّد این توجیه است چنانکه سیاق کلام و ابیات پیشین ، توجیه نخستین را تأیید تواند کرد .

و اگر بگوییم که ترس از ضعف نفس و عدم آگاهی از مجاری امور و تحوّلات آینده ناشی می‌شود وآنکه خردمند است و می‌داند که آینده غالباً چنان نیست که ما تصوّر می‌کنیم بدین سبب پیش از وقوع حادثه ، ترس بخود راه نمی‌دهد ، هم توجیهی است قابل قبول .

و طبیعی است که خوف بامر واقع شده تعلّق نمی‌گیرد و انفعالی‌که در نفس‌مردمان ضعیف و مرغ دل درآن حالت پدید می‌آید بنام « خوف » خوانده نمی‌شود بلکه آن را « اندوه و حزن » می‌گویند .

برای اطّلاع از عقاید صوفیّه درمورد خوف ، جع : رسالهٔ قشیریّه ، طبع مصر ، ص ۶۲ ـ ۵۹ ، شرح تعرّف ، چاپ هند ، ج ۳ ، ص ۱۳۱ ـ ۱۲۸ ، منازل السائرین ، چاپ ایران ، ص ۴۹ ـ ۴۸ ، اللّمع ، چاپ لیدن ، ص ۶۳ ـ ۶۰ ، محاسن المجالس از ابوالعبّاس صنهاجی ، چاپ پاریس ، ص ۸۵ ـ ۸۳ ، بیان السعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۲۲۱ ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی ، ذیل آیهٔ شریفه : اَلا اِنَّ اَوْلِیاءَ اللهِ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلاهُمْ یَحْزَنونَ . (یونس ، آیه ۶۲)

آن دل از جا رفته را دلشاد کرد — خاطرِ ویرانش را آباد کرد
بعد از آن گفتش سخنهای دقیق — وز صفاتِ پاكِ حق نِعْمَ الرَّفیق

ب ۱۴۳۲ ، ۱۴۳۳

دل ازجا رفته : مجازاً ، نگران و مضطرب ، ترسیده .

سخنهای دقیق : مطالبی که فهم آن بهر کس نرسد ، صوفیان ، مطالب خود را « علوم دقائق » می‌نامند .

نِعْمَ الرَّفیقُ : چه خوش دمساز و نرم خوبی است . رفیق یکی از اسماء الٰهی است که در حدیث : بَلِ الرَّفیقُ الْاَعْلیٰ . بدین معنی توجیه شده است ، بعضی هم آنرا عبارت از انبیا و شهیدان گرفته‌اند . طبقات ابن‌سعد ، طبع بیروت ، ج ۲ ، ص ۲۳۰ ، احیاء علوم‌الدّین ، طبع مصر ، ج ۴ ، ص ۳۳۸ ، اتحاف السّادة المتّقین ، طبع مصر ، ج ۱۰ ، ص ۲۹۶ ـ ۲۸۸ ، نهایهٔ ابن‌اثیر ، طبع مصر در ذیل : رفق .

وز نوازشهای حق اَبْدال را — تا بداند او مقام و حال را
حال چون جَلْوه‌ست زان زیبا عروس — وین مقام آن خلوت آمد با عروس
جلوه بیند شاه و غیرِ شاه نیز — وقتِ خلوت نیست جز شاهِ عزیز
جلوه کرده خاص و عامان را عروس — خلوت اندر ، شاه باشد با عروس

هست بسیار اهلِ حال از صوفیان   نادِرست اهلِ مقام اندر میان

ب ١٤٣٨ - ١٤٣٤

آبْدال : برای تفسیر آن ، جع : ذیل ب (٢٦٤) از همین دفتر .

مَقام : بگفتهٔ محمّد غزّالی صفت ثابتی است مرقلب را . مقابل : حال که صفتی است غیر ثابت .

و ابوالقاسم قشیری گفته است که مقام هر ادبیست که بنده بدان متحقّق شود بنوعی ازکسب و تصرّف . مقابل : حال که واردی است که از حق بدل پیوندد و بنده را درآن تصرّف نباشد .

و از اینرو مقام، کسب و مجاهدت بنده و حال ، فضل و موهبت الٰهی و بتعبیری دیگر ثمرهٔ عمل است .

و می‌توان گفت که ، مقام فعلیّت و ملکه‌ای است که قلب بدان متحقّق می‌شود و بدین مناسبت گفته‌اند بنده را نشاید که از مقامی درگذرد بی‌آنکه تمام شرائط و حقوق آن را استیفا کند و این شرط ، حاکی ازآنست که مقام مساوی فعلیّت وملکهٔ نفس یا قلب است زیرا تا فعلیّتی بکمال خود نرسد امکان‌زوال آن موجود است . و براین فرض هریک از احوال هرگاه ثابت شود و در تصرّف سالک آید آن ، مقام و قدمگاه وی می‌شود و هریک ازمواهب مانند شوق و رضا و اُنس می‌تواند مبدّل بمقام گردد و هریک از مکاسب مانند قناعت وتوکّل و مجاهدت هرگاه پایدارنماند از جملهٔ احوال تواند بود وظاهراً کسانی مانند حارث بن اسد محاسبی (متوفّیٰ ٢٤٣) که قائل بدوام احوال بوده‌اند بدین معنی نظر داشته‌اند . جع : فتوحات مکیّه ، طبع مصر ، ص٢٤٣ .

مولانا حال را بجلوهٔ عروس از آن جهت تشبیه می کند که احوال ثمرهٔ عمل است وسالک را برادامهٔ عمل برمی‌انگیزد زیرا طبیعی است که‌آدمی‌هرگاه درکاری منتفع شود و سود آن را ببیند بدان عمل رغبت می‌افزاید و هرگاه

نفعی حاصل نکند دست از آن کار می‌کشد و با سرِ آن نمی‌رود . و چون مقام ، تحقّق وحصول تمام فعلیّت است آنرا بخلوت با عروس و رسیدن بوصال همانند می‌کند زیرا غرض از سلوك و حدوث احوال ، وصول بمرتبهٔ کمال و فعلیّات پسندیده و مطلوب است .

از دگرسو وصول بدین فعلیّت و در تصرّف آوردن احوال که معنی آن، اختیاری ساختن امریست غیراختیاری که بدون کسب و بعنوان موهبت بر دل می‌زند ، کاری است سخت دشوار و نادر و ازاینرو صوفی صاحب حالت که در معرض تلوین است بسیار توان یافت ولی اهل مقام که صاحب تمکین است هرچه کمتر بدست می‌آید .

در تأیید این سخن ، حکایت ذیل را بنگرید : « در آن وقت که شیخ بوسعید استاد بوعلی دقّاق را بدید قَدَّسَ اللهُ روحَهُما الْعَزیزَ یك روز نشسته بودند شیخ از استاد بوعلی سؤال کرد کی ای استاد این حدیث بردوام بود ؟ استاد گفت نه شیخ سر در پیش افکند ساعتی بود ، سر برآورد و دیگربار گفت کی : ای استاد این حدیث بردوام بود ؟ استاد گفت نه ، شیخ باز سر در پیش افکند، چون ساعتی بگذشت باز سر برآورد و گفت ای استاد این حدیث بردوام بود؟ استاد بوعلی گفت اگر بود نادر بود شیخ دست برهم زد و می‌گفت این از آن نادرهاست ، این از آن نادرهاست . » اسرارالتّوحید ، طبع طهران ١٣٣٢ ، ص ٥٩ ـ ٥٨ .

برای تعریف حال و مقام و اختلاف مشایخ در بارهٔ آن ، جع : رسالهٔ قشیریّه ، طبع مصر ، ص٣٢ ، کشف المحجوب ، طبع لنین گراد ، ص ٢٢٥-٢٢٤، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ٤ ، ص١٠٤ ، اللّمع ، چاپ لیدن ، ص٤٢-٤١، اتحاف السّادة المتّقین ، طبع مصر ، ج ٩ ، ص ١٦٥ ـ ١٦٤ ، اصطلاحات ـ الصوفیّه ، تعریفات جرجانی ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، درذیل : حال ، مقام.

سلطان ولد می‌گوید :

هست حالتها سه نوع اندر طریق　　بشنو ازمن شرح این‌را ای رفیق
حالت اوّل گه آید گه رود　　برتو آن بی‌خواستت وارد شود
هیچ‌گون نبود برآن حکمی ترا　　برتو حاکم باشد آن ای بوالعلا
حالت دیگر میانین این بود　　کان مطیع و رام حکم تو شود
باشد اندردست‌تو چون سیم و زر　　که شماری که کنی در کیسه در
آخرین آنست کان حالت شوی　　فارغ از اسباب و از آلت شوی
هست این حالت کمال اندر کمال　　دور از نقصان و ایمن از زوال

رباب نامه ، نسخهٔ خطی

شاه : داماد . مقابل : عروس .

داده کلکش چنانکه شاه عروس　　از نقاب تنک خرد را بوس

سنائی ، آنندراج

یک رضای شاه ، شاه آمد عروس طبع را
از کرم کابین عذرا برنتابد بیش ازین

دیوان خاقانی ، ص ۳٤۰

آن لعل کو چو بعل حریفست و با نشاط
وین شاه با عروس نه جفتست و نه جداست

دیوان ، ب ۳٥۱۸۳

« چنانکه شاه زیبا در میان عروسان نو بنشیند » معارف بهاء ولد ، ج ٤، ص ۲۲ .

از منازلهای جانش یاد داد　　وز سفرهای روانش یاد داد
وز زمانی کز زمان خالی بُدست　　وز مقام قُدس که اجلالی بُدست

ب ۱٤۳۹ ، ۱٤٤۰

منازِلْها : جمع منازل است ، برطریقهٔ شاعران و دبیران پارسی که جمعهای عربی را با ادات (ها ، ان) که در پارسی علامت جمع است ، استعمال کرده‌اند :

بیابان درنورد و کوه بگذار   منازلها بکوب و راه بگسل

دیوان منوچهری ، ص ۵۲

نیز ، جع : فیه مافیه ، طبع طهران بتصحیح نگارنده ، ص ۲۷۱ .

وجود انسان از آنگاه که نطفه‌اش در زهدان مادر قرارمی‌گیرد درمعرض تحوّل و تکامل می‌افتد تا وقتی که صورت مادّی او بسبب مرگ درهم شکنند و از هم فرو ریزد ، این چنین تحوّلی که درصورت اوست برجان وی نیز عارض می‌شود و روح انسانی از وقتی که ببدن تعلّق می‌گیرد پیوسته در مراتب مختلف نقص و کمال ، تحوّل می‌پذیرد ومدارج گوناگون می پیماید تا بآخرین‌درجات سیر خود در نقص یا کمال منتهی گردد و روحی بدکار و بداندیش و یا جانی پاك و نیك اندیش و خوب کردار شود وهریك ازمراتب کمی و فزونی مانند منزلی است که مسافران درآن فرود می‌آیند و باز ازآن بسوی منزلی دیگر می‌روند و انتقال روح از موقفی بموقف دیگر بمنزلهٔ سفری است که مسافران در منازل محسوس دارند و این منازل بی نهایت است و بحدّی محدود نمی‌شود پس می‌توان گفت که « منازل جان » مراتب تحوّل او و « سفرهای روان » انتقالات وی درین‌مراتب است .

بعقیدهٔ صوفیان ، میان بنده وحق‌تعالیٰ هزارمقام است که جنید بغدادی آنها را « قصر » و بعضی منزل نامیده‌اند ، فرق منزل با مقام از آنجاست که اگر سالك از مرتبه‌ای درگذرد ،آن مرتبه نسبت بدو منزل‌است و اگر درآن متوقّف شود و بمرتبه‌ای دیگر سَیْر نکند آن مرتبه نسبت بدو مقام است و آنرا « مَوْقِف » نیزگویند ، ایست و توقّف نشانهٔ ضعف همّت و فقدان

استعداد و بحقیقت مرگ روح است زیرا جان نیرومند و قوی پر و بلند پرواز در هیچ آشیانه درنگ نمی کند و بهیچ دانهٔ قربت و وصلت و کرامت دل نمی‌بندد و تا بنهایت مقصد نرسد دل از پرواز نمی گسلد و از اینرو قرار جستن در مذهب عاشقان گرم‌رَو غایت پستی و فسردگی است :

زهی فسرده کسی کو قرار می‌جوید   توجان عاشق سرمست بی قرار بجو

دیوان ، ب ۲۳۸۱۳

این منازل در سلوك و « سَیْرالی‌الله » است و از توبه و انقطاع آغاز می‌شود و به « فنا » منتهی می گردد و درهر منزلی ازین منازل ، سالک یک یا چند از صفات بشری را فرو می‌گذارد و از آلودگیهای درونی و بیرونی جدا می‌افتد تا از خود و خودی نیست گردد و بمقام « فنا » نائل آید ، ازاین جهت گفته‌اند که منازل سلوك ، محدود است و آغازی و پایانی دارد و چنانکه گذشت عدد آنها را بهزار رسانیده‌اند که بی گمان مقصود کثرت و تعدّد آنهاست نه آنکه درواقع هزار منزل است بی کم و بیش .

عبدالله انصاری که ظاهراً نخستین کسی است که این منازل را بصورت منظّم و تاحدّی منطقی بیان کرده است ، در یک‌جا صد میدان نامیده وکتاب « صد میدان » او حکایتی ازین ترتیب است و جای دیگر آنها را منزل نامیده ومجموع آنهارا منازل روندگان حق گفته و بدین‌مناسبت کتاب « منازل‌السّائرین » راتألیف کرده که نخستین بپارسی و دومین بعربی است ولی او هر میدان یا منزلی را بسه درجه (آغاز ، میانه ، پایان) تقسیم کرده که مجموع آنها بالغ به سیصد منزل یا میدان یا مقام می‌شود .

آنگاه « سیر فی‌الله » شروع می‌شود که پس از خلع صفات بشری و تخلیه از نقائص مادّی و نفسانی است و حقیقت آن ، تحقّق سالک است به اوصاف الٰهی و سیر او درمقام الوهیّت که غایت و کنه عبودیّت است و

این گونه سیر را نهایتی نیست از آن جهت که حق و صفات او را بهیچ روی پایانی متصوّر نتواند بود .

بنابراین شاید بتوان گفت که « منازل جان » اشارت است به « سَیْرالی‌الله » و « سفرهای روان » حکایتی است از « سَیْر فی الله » و یا آنکه خود انتقال جانست از هر منزلی بمنزل دیگر درسلوك بنده بسوی خدای تعالیٰ .

و شاید که این سفرها عبارت باشد ازچهار سفر که آنها را « اسفاراربعه » نامیده‌اند بدینگونه :

۱ ـ سفر من‌الخلق الی‌الحقّ ، آغازآن توبه یعنی رجوع از حیوانیّت به انسانیّت حقیقی و الٰهی که شرط صحّت آن قبول شیخ است و نهایت آن ، اتّصال بملکوت شیخ و ظهورسکینه یعنی تمثّل شیخ در دل سالك است .

۲ ـ سفر من‌الحقّ الی‌الحقّ ، مبدأ آن‌ملکوت شیخ و نهایت آن اتّصاف باوصاف الٰهی و وصول بمقام ربوبیّت است و منازل این راه را نهایت‌نیست و سالك در این سفر بحالت وَلَه و سرگشتگی و مجذوب وار راه می‌پیماید تاصحو و هشیاری بدو دست دهد .

۳ ـ سفر فی‌الحقّ ، که درین سفر سالك جز خدا نمی‌بیند و هرچیز را بخدا نسبت می‌دهد بی آنکه شعوری بنسبت داشته باشد و درین مرحله بصفات جمال و اسماء حُسْنیٰ متحقّق می‌گردد وسالك درین سفر ، شاهد غرائب صنع است درصورتی که در سفراوّل تنها مصنوع را می‌نگرد و در سفر دوم تنها شیخ خود را مشاهده می‌کند و از فرط سرگشتگی و وَلَه بصنع و مصنوع نظر نمی‌افکند ، مقامات این سفر هیچ پایان نمی‌پذیرد .

٤ ـ سفر بالحقّ فی‌الخلق ، چون سفرنخستین بنهایت رسد و بنده بصفات و اسماء الٰهی تحقّق یابد با سرِ حالت اوّل می‌شود و برای اصلاح جامعه بخلق باز می‌آید که مرتبهٔ رسالت و پیامبری است وحکم او حکم خداست و صوفیان،

اولیا و خلفای پیمبران را نیز دارای این صفت می‌شناسند .

اکنون گوییم کـه ممکن است « منازل جان » درجات ارتقاء روح در کمالات انسانی و اتّصاف بمعانی و حقائق وجود الٰهی که ثمرات تحوّل درین مدارج است فرض شود « و سفرهای روان » سَیْرِ جان در سفرهای چهارگانه باشد .

و اگر اوّلین را بمراتب تنزّل روح از ملکوت بعالم کـه آن را « سَیْرِ نُزولی » گویند و دومین‌را بارتقای روح درمدارج کمال یعنی « سَیْرِ صُعودی » تعبیر کنیم هم براصول این طایفه و حکمای اسلام منطبق و درخور قبول است .

امّا زمانی که خالی از زمان است جز سرمدیّت حق یا مرتبهٔ ابداع او نتواند بود ازآن جهت که ذات حق در زمان و مکان نمی‌گنجد و ابداع بیرون از زمان است که آفریدهٔ اوست و تعبیر زمان درین مورد از تنگی عبارت و ضرورت ایضاح است .

مقام قُدْس‌نیز پیشگاه وجود الٰهی‌است که از هرعیب و نقص و اضافه و نسبتی پاك و منزّه است و باین اعتبار او را « قُدّوس » نامند .

جع : صد میدان از عبدالله انصاری ، چاپ قاهره ، بویژه ، ص ۵ ـ ۳ شرح منازل السّائرین ، طبع ایران ، بخصوص ص ۱۷ ـ ۵ ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۳۴۲ ، ج ۲ ، ص ۵۲ .

وز هوایی کاندرو سیمرغِ رُوح پیش ازین‌دیدست پرواز و فُتُوح

هریکی پروازش از آفاق بیش وز امید و نَهْمتِ مشتاق بیش

ب ۱۴۴۱ ، ۱۴۴۲

سیمرغ : مرغ افسانه‌ای است که بنام ، مشهور و بحقیقت ، معدوم است مطابق روایت شاهنامه ، این مرغ زال سام را پرورش داد و بهنگام زادن رستم و بوقت زخم خوردن وی از اسفندیار ، زال زر بدو توسّل جست ، سیمرغ

او را بهردو نوبت چاره آموخت و راهنمایی کرد ، نظیر آن ، عنقاست در زبان عربی . تشبیه روح به سیمرغ از آن جهت است که وی بلند پرواز و چاره آموز و تدبیر گر است .

فُتوح : جمع فتح است بمعنی گشودن ، در تعبیرات صوفیّه بیشتر بمعنی مفرد بکار می‌رود و عبارت است از : هرچه بی رنج و کلفتی بدرویش رسد و سبب گشایش معیشت گردد اعمّ از پول یا خوردنی و پوشیدنی ، حصول چیزی از آنجا که متوقّع نباشد ، گشایش دل و باطن صوفی بسبب کشف و شهود حقیقت و آن برسه نوع است :

۱ ــ فَتْحِ قریب : آنچه پس از قطع منازل نفس برسالک از مقام قلب وظهورصفات آن ، منکشف شود. این تعبیر مقتبس است از آیهٔ شریفه : نَصْرٌ مِنَ اللهِ وَ فَتْحٌ قَرِیبٌ . (الصّفّ ، آیهٔ ۱۳) .

۲ ــ فَتْحِ مُبین : آنچه از مقام ولایت و تجلیّات انوار اسماء الٰهی بر سالک منکشف گردد و صفات قلب در آن ، فانی شود . این تعبیر مأخوذ است از آیهٔ کریمه : اِنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبِیناً . (الفتح ، آیهٔ ۱)

۳ ــ فَتْحِ مُطْلَق : آنچه از تجلّی احدیّت ذات و استغراق در عین جمع گشوده شود و رسوم خلق در آن مضمحلّ گردد و این برترین انواع فتح است . این تعبیر مستفاد است از آیهٔ مبارکه : اِذا جاءَ نَصْرُ اللهِ وَ الْفَتْحُ . (النّصر ، آیهٔ ۱)

علاوه بر آنچه گفتیم صوفیان ، فتح را در معانی ذیل نیز بکار می‌برند : پیوستن دل بعالم ملکوت و جهان غیب که از انواع علم الهامی است ، هرچه از سوی درون بانسان رسد بی مقدّمات عمل و مناط آن فضل خدا باشد ، تمثّل صورت شیخ در دل سالک .

اصطلاحات الصوفیّة ، در ذیل : فتوح ، فتح ، تعریفات جرجانی ،

اصطلاحات محیی الدّین بهمراه تعریفات جرجانی ، چاپ مصر ، درذیل : فتوح بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص ۲۲۹ ، ۳۲۵ .

نَهْمت : حرص بلیغ در خوردن ، آزمندی ، رغبت شدید .

جان انسانی بعقیدهٔ متقدّمان ، مجرّد است و پیش از بدن بوجود آمده و در عالم ابداع حق و ملکوت بوده است و چون درآن جهان که مظهر پاکی وکمال است موانع و پای‌بندهای حسّ وجود ندارد ، جان پرواز بی نهایت‌دارد چنانکه از آفاق جهان و میدان آرزو و امید آدمی فراخ‌تر است . این تمثیل ظاهرا مستفاد است از :

مر امید را هست دامن فراخ درختیست بر رفته بسیار شاخ
هرآنگه‌که‌شد خشکٔ شاخی‌براوی بروید یکی نیز با رنگٔ و بوی

گرشاسب نامهٔ اسدی ، طهران ، ص ۲۱۲

چون عمر اغیارْ رُو را یار یافت جانِ او را طالبِ اسرار یافت
شیخْ کامل بود و طالب مُشتهی مرد چابکٔ‌بود و مَرْکَب‌دَرْگهی
دیدآن مُرشدکه او اِرشاد داشت تخمِ پاك اندر زمینِ پاك کاشت

ب ۱٤٤٥ - ۱٤٤۳

اَغْیارْ رُو : بظاهر ، بیگانه و نااهل و بباطن، خویش و پیوسته و اهل . مولانا اغیار را که در عربی جمع است بمعنی مفرد (غیر) استعمال می‌کند :

کمر بگشا ز هستی و کمر بند بخدمت تا رهی زین نفس اغیار

دیوان ، ب ۱۱۰٥٤

ای ذوق دل از نوشت وی شوق دل از جوشت
پیش آر بمن گوشت تا نشنود اغیاری

دیوان ، ب ۲۷۲٥۹

نظیر : بیگانه رو :

از درون سو آشنا و از برون بیگانه رو

این چنین پر مهر دشمن من ندیدم در جهان

دیوان ، ب ۲۰۳۶۸

مرکبِ درگهی : اسبی که برای سواری پادشاه بر درگاه مهیّا می‌داشته‌اند ، مجازاً ، اسب نیرومند ورهوار . بگفتهٔ استاد نیکلسن رسم بستن اسب بر در قصر ، از زمان منصور خلیفهٔ دوم عبّاسی معمول شده است .

شرط ارشاد دو چیز است یکی کمال مرشد و دیگر طلب راستین ازسوی طالب ، مولانا بوجود این دو شرط اشاره می‌فرماید .

مرد گفتش کای امیرالمؤمنین — جان ز بالا چون درآمد در زمین

مرغِ بی‌اندازه چون شد درقفص — گفت‌حق برجان فسون‌خواندوقصص

ب ۱۴۴۶ ، ۱۴۴۷

حکما و عدّه‌ای از متکلّمین اسلام نفس را جوهری مجرّد می‌دانند که ببدن تعلّق‌تصرّف و تدبیردارد برخلاف عقل که بمذهب حکما ذاتاً وفعلا مجرّد از بدن‌است وابوالبرکات بغدادی از حکما و اطبّای مشهور قرن ششم (متوفّیٰ ۵۴۷ هجری) عقل و نفس را یک حقیقت می‌داند که اگر در بدن تصرّف کند نفس نام دارد و الّا عقل است ، بعقیدهٔ اینان سبب تعلّق نفس ببدن احتیاج اوست باستکمال از طریق حواسّ ظاهری و باطنی که در نتیجهٔ آن قوّت او در ادراك ، صورتِ فعلیّت بخود می‌گیرد و معرفت اجمالی بتفصیلی مبدّل می‌گردد .

عقیدهٔ صوفیان نیز شبیه بدین است با این تفاوت که آنها می‌گویند نفس برای‌استکمال محبّت و عشق ومعرفت بتن پیوسته است ، علاقهٔ نفس ببدن نیز علاقهٔ تدبیر یا عشق است و بعضی از قدما می‌گفته‌اند که نفس از روی نادانی

و غفلت برهیولیٰ فریفته شده است. ولی بهرحال این‌مسأله درحدّ خود دشوار است از آن جهت که حکما نفس را مجرّد پنداشته‌اند و هرمجرّدی مطابق اصول آنها بخودی خود، عقل و عاقل‌است و از اینرو حکمت تعلّق نفس ببدن‌همچنان پوشیده و رازی نهفته است. مولانا این نکته را بدینگونه جواب می‌دهد که این تعلّق بفرمان خداست که فعل او معلول بهیچ علّت و غرضی نیست و همهٔ امور نسبت بفرمان و توان او مساوی و برابر است، این جواب شباهت دارد بسخنِ مجدالدّین‌بغدادی: فَسُبْحانَ مَنْ جَمَعَ بَیْنَ اَقْرَبِ الاَقْرَبینَ وَ اَبْعَدِ الاَبْعَدینَ بِقُدْرَتِهِ. (پاك آن خدایی که بقدرت خود نزدیکترین چیزی‌را که جان است با دورترین چیزی که جسم خاکی است الفت داد و باهم آورد.) مرصاد العباد، طبع طهران، ص ٣٩.

جع: المعتبر، تألیف ابوالبرکات، طبع حیدرآباد دکن، ج ٢، ص ٣٤٥- ٣٤٤، ٣٧٩- ٣٥٤، مرصاد العباد، ص٢٤، ٦١ - ٥٩، شرح‌مواقف طبع آستانه، ج ٢، ص ٥٠٩، مطالع‌الانظار در حاشیهٔ آن کتاب، ج ١، ص ٣٩٢، زادالمسافرین ناصرخسرو، چاپ برلین، ص ٣١٨، اسفار، طبع‌ایران، فصل اوّل از باب هفتم از مجلّد چهارم (سفرنفس).

بر عدمها کان ندارد چشم و گوش   چون فسون‌خواند همی آید بجوش
از فسونِ او عدمها زود زود   خوش مُعَلَّق می‌زند سوی وجود
باز بر موجود افسونی چو خواند   زو دو اَسْبه در عدم موجود راند
گفت درگوشِ گُل‌وخندانْش‌کرد   گفت با سنگ و عقیق کانْش کرد
گفت با جسم آیتی تا جان شد او   گفت با خورشید تا رُخشان شد او
باز در گوشش دمد نکتهٔ مَخوف   در رخِ خورشید افتد صد کسوف
تا بگوشِ ابر آن گویا چه خواند   کو چومَشْک‌از دیدهٔ خود اشک‌راند
تا بگوشِ خاك حق چه خوانده‌است   کو مراقب گشت و خامُش مانده‌است

ب ١٤٥٥ - ١٤٤٨

زو : مخفّف زود ، در زبان پارسی هرگاه دو حرف متجانس یا متماثل باهم جمع شود یکی ازآن دو را حذف می کنند مانند : کلیدان که اصل آن « کلیددان » و « قندان » که اصل آن « قنددان » است و « بتر » که اصلش « بدتر » است .

مُراقِب : سالکی که درحال مراقبه است . مراقبه پاس‌دل داشتن‌است . درین باره بجای خود سخن خواهیم گفت . نیز ، جع : فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات ، ضمیمهٔ مجلّد هفتم دیوان کبیر ، در ذیل : مراقب .

در این‌ابیات مولانا تأثیر قدرت ونفاذ امر خدای تعالیٰ را در تمامت اشیا از اوّل مراتب که عدم است بمعنی نابود و نیست (از آن جهت که فعل او بمادّه محتاج نیست) و یا بمعنی عین ثابت (که صور علمی اشیاست در تجلّی اوّل) بیان می کند و مثالی چند از اجرام فلکی و عنصری می‌آورد تا ثابت شود که همهٔ اشیا در برابر قدرت الٰهی و پذیرش‌فرمان وی یکسان هستند و پیش قدرت بے‌نهایت او مسخّراند .

تشبیه ابر در ریزش به مشک در ادبیّات عربی متداول است ، نظیر : اَتیٰ مَطَرٌ کَاَفْواهِ الْقِرَبِ . (بارانی آمد مانند دهان مشکها که بازش کنند) فتوح‌الشّام از واقدی ، چاپ مصر ، ج ۱ ، ص ۴۹ .

وصف کرهٔ خاکی (زمین) به مُراقَبه و اطلاق « مُراقِب » برآن ، بجهت‌آن است که صوفیان در حال‌مراقبه زانوها را بدل می‌چسپانده و سر خود را بر سر زانو می‌نهاده و خاموش بوده‌اند . خاقانی بدین مناسبت می گوید :

مرا دل پیر تعلیم است و من طفل زبان دانش
دم تسلیم سَرْ عَشْر و سَرِ زانو دبستانش

* * *

دبستان ازسر زانوست خاص آن شیرمردی را
که چون سگ در پس زانو نشاند شور مردانش

* * *

همه تلقینش آیاتی که خاموشی است تأویلش
همه تعلیمش اشکالی که نادانیست برهانش

دیوان خاقانی ، ص ۲۰۹

زمین و یا کرهٔ خاکی نیز گرد و گلوله وار و خاموش است مانند سالک مراقب در تصوّر مولانا .

در تَرَدُّد هر که او آشفته است — حق بگوشِ او مُعَمّا گفته است
تا کند محبوسش اندر دو گُمان — آن کنم آن گفت یا خود ضدّ آن
هم ز حق ترجیح یابد یک طَرَف — زان دو ، یک را برگُزیند زآن کَنَف

ب ۱۴۵۸ - ۱۴۵٦

تَرَدُّد : دو دلی و عدم تثبّت در ترجیح یکی از دوطرف حکم (ایجاب ، سلب) که مرادف شکّ است ، در لغت ، گمان و ظنّ را نیز بدین معنی می‌آورند .

مُعَمّا : سخن پوشیده که معنی آن جز بتأمّل روشن نشود ، در اصطلاح شعرا ، آوردن اسم چیزی بطریق رمز و ایما که از روی قلب حروف یا تشبیه یا حساب جُمَّل معنی آن بدست آید . مانند آنچه رشیدالدّین وطواط شاعر معروف (متوفّیٰ ٥۷۳) گفته است :

خُذِ الْقُرْبَ ثُمَّ اقْلِبْ جَمیعَ حُروفِهِ
فَذاکَ اسْمُ مَنْ اَقْصیٰ مُنَی الْقَلْبِ قُرْبُهُ

که چون حروف « قرب » را برگردانند « برق » می‌شود .

چو ده با سی گرفتم بعد هفتاد — یقین دان نام او صد بار گفتم

که ۱۰ + ۳۰ + ۷۰ می‌شود (۱۱۰) که مساوی‌است با عدد حروف (علی) بحساب جُمَّل . تعریفات جرجانی ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل مُعمّیٰ .

گُمان : بپارسی مرادف «ظَنّ» است درعربی ، ظنّ بمعنی شکّ ویقین ووَهْم نیز می‌آید .

ظَنّ : نزد فقها تردّد میان دو امراست خواه مساوی باشند یاآنکه یکی بر دیگری ترجیح داشته باشد . نزد متکلّمین ، عبارت است از تجویز دو امر که یکی بردیگری ترجیح داشته باشد وشکّ ، تجویز دو امراست که با یکدیگر مساوی باشند . و بعضی گفته‌اند که ظنّ ترجیح یکی از دوطرف حکم (ایجاب ، سلب) است بصورتی راجح چنانکه نفس از قبول طرف دیگر (خواه ایجاب خواه سلب) منقبض ونگران نشود . مولانا «گمان» را مطابق اصطلاح فقها ویا بمعنی لغوی (مرادف شکّ) گرفته و از اینرو ترجیح را بعداز آن فرض کرده است . تعریفات جرجانی ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : ظنّ .

کَنَف : بال مرغ ، جانب ، پناه .

حالت حصول اندیشه را در ذهن از مرحلهٔ شکّ و گمان که مستلزم توجّه به دو جانب حکم است تا مرتبهٔ یقین وصف می کند زیرا هر انسانی که صاحب نظر است پیش از حکم بصحّت قضیّه یا تصمیم برعملی ، ابتدا جوانب و اطراف آن‌را درنظر می گیرد ودرآن حالت ، گاه وجود و عدم آن یا نسبت امری بدان ، درفکر او مساوی است و هیچ یک بر دیگری نمی‌چربد وگاهی نیز در نتیجهٔ غور و تأمّل ، بود ونابود یا ایجاب وسلب صفتی در نظر وی راجح می‌آید باآنکه حکم مقابل آن از سلب یا ایجاب از ضمیرش زوال نپذیرفته‌است ، حالت اوّل شک و حالت دوم ظنّ است وتاحال نخستین باقی است عزیمت انسان بعمل صورت نمی گیرد ولی در حال دومین مصمّم برعمل

می‌تواند شد چنانکه بحسب عادت بیشتر اعمال و اقدامات ما در امور معیشت بر گمان و ظنّ وصولْ مبتنی است ، امّا فوق گمان حالت یقین‌است که حکمی است جازم و قاطع براینکه جز آنچه در اندیشه داریم صورت وقوع نمی‌یابد و نتواند یافت و خلاف آن موجود نتواند بود ، این حالت ترجیح از مقایسهٔ شواهد وجود وعدم ویاسود و زیان درضمیر انسان حصول می‌پذیرد وهر کسی آن‌را از تأمّل دراحوال ذهنی و تحوّل فکری خود بدست تواند آورد ، مولانا این تحوّل‌را ازنقطهٔ شک تا سرحدّ گمان و سپس یقین ، فعل حق تعالیٰ می‌شمارد زیرا سرانجام تمام اعمال ذهنی و خارجی در نظر عارفی خداشناس و درونگر چون او جز فعل و ارادهٔ حق وتصرّف او در اشیا نتواند بود .

گر نخواهی در تردُّد هوشِ جان — کم فشار این پنبه اندر گوشِ جان
تا کُنی فهم آن مُعَمّا هاش را — تا کُنی ادراك رمز و فاش را
پس مَحَلِّ وَحْی گردد گوشِ جان — وحی چه‌بْوَد گفتنی از حِسّ نهان
گوشِ جان‌وچشمِ جان‌جز‌این‌حس‌است — گوش‌عقل‌وگوش‌ظن‌زین‌مُفْلِس‌است

ب ۱۴۶۲ ، ۱۴۵۹

پنبه درگوش فُشُرْدن : عملی‌است‌که برای دفع مزاحمت اصوات انجام می‌دهند ، مجازاً ، ناشنیدن سخن . نظیر : پنبه درگوش کردن ، پنبه درگوش نهادن . جع : ذیل ب (٥٦٦) از همین دفتر .

تصوّف و سلوك راه حق ، مبتنی برقوّت ایمان و یقین‌است و از اینرو صوفیان مریدان را ازبحث وجدل وحتّیٰ از مباحثات‌کلامی وفقهی وفلسفی منع می‌نمودند و هنوز هم ازاین روش پیروی می‌کنند ، انتقاد مولانا از روش فلاسفه و اصحاب جدل‌که در مثنوی خواهیم دید ناشی از همین اصل است ، بعقیدهٔ صوفیان ، سالك بجای آنکه عمر خودرا در چون و چرا و لِم و لانُسَلِّم

بگذراند باید که درعمل و مجاهدت بکوشد و باطن خویش را پاك کند و مانند آیینه جلا دهد تا در نتیجهٔ آن ، صور غیبی در دل وی منعکس گردد و باطن او بدریای بی کران علم الٰهی پیوند گیرد ، این‌پیوستگی وارتباط مایهٔ وحی‌است که تمام دلهای پاك ، بوُسع و اندازهٔ طهارت خود ازآن بهره و نصیب دارند و بدین معنی مخصوص انبیا نیست و هرگز انقطاع نمی‌پذیرد ، مقصود مولانا از وحی همین لطیفه‌است نه معنی مصطلح آن درشریعت وتعبیرات متکلّمین . برای تفصیل بیشتر ، جع : ذیل ب (۲۲۵) از همین دفتر .

بنا براین اصل مولانا می‌گوید که برای رهایی از شك و تردُّد خاطر که سبب تشویش درون و باز ماندن از کاراست خویش را با مقدّماتی که موجب شك و دو دلی و مانع وصول پیغامهای کردگاراست آشنا نباید کرد و هم از نخست درعمل باید کوشید وباطن‌را پاکیزه باید داشت تاآن‌معمّاهای ناگشودنی خود بخود کشف شود و جان ، مستعدّ دریافت اسرار گردد وگوش جان نغمات وحی‌را ادراك کند . آنگاه برای دفع شبههٔ منکران ، وحی را تفسیر می کند ، تفسیری که بمعنی لغوی آن (سخن بپنهان گفتن) نزدیك‌است . همچنین این وحی را بگوش جان اختصاص می‌دهد تا بوحی مصطلح که شنیدن کلام فرشته‌است بگوش ظاهر ، اشتباه نشود .

تعبیر : «گوش جان ، چشم جان» ناظراست بدین حدیث : رُوِیَ عَنِ النَّبِیِّ (ص) اَنَّهُ قالَ لِلْقَلْبِ اُذُنانِ وَعَیْنانِ فَاِذا اَرادَاللهُ تَعالیٰ بِعَبْدٍ خَیْراً فَتَحَ عَیْنَیْهِ اللَّتَیْنِ فی قَلْبِهِ . (روایت کرده‌اند که پیمبر (ص) گفت دل نیز دوگوش و دو چشم دارد وچون خدا خیر کسی‌را بخواهد چشمهای دلش را باز می‌کند) . نوادر الاصول از حکیم ترمدی ، طبع استانبول ، ص ۵ .

لفظِ جَبْرَم عشق‌را بی‌صبر کرد وانکه عاشق نیست حبسِ جَبْر کرد

این مَعِیَّت باحقست وجبر نیست   این تجلیِّ مَه است این ابر نیست
ور بود این‌جَبْر، جبرِ عامه نیست   جبرِ آن امّارهٔ خودکامه نیست

ب ۱۴۶۵ ، ۱۴۶۳

مَعِیَّت : حالت چیزی که همراه دیگری باشد ، همراه بودن حق با اشیا در جمیع مراتب و احوال باعتبار آنکه قوام آنها بدوست و بدون او نتوانند بود ، این حالت را صوفیان « مَعِیَّتِ قَیّومیّه » می‌نامند که لازم « رحمت رحمانیّه » است .

اَمّاره : فرمان روا ، فرمان ده ، مقصود نفس امّاره‌است ، نفسی که بطبیعت بدنی می‌گراید و بطلب لذّات و شهوات حسّی برمی‌انگیزد و دل را بسوی نشیب مادّه می‌کشد وآشیانهٔ زشتیها و اخلاق نکوهیده‌است . نفسی که توبه کند وزآن پس توبه را بشکند بی‌آنکه بفکر توبه افتد و یا برشکستن توبه افسوس خورد وسرگرم لذّات و شهوات باشد . (مطابق تفسیر غزّالی) مقابل: نفس مُطْمَئِنّه ، نفسی که فروغ دل پذیرد وازصفات بد جدا افتد وباخلاق پسندیده متخلّق شود ، نفسی که توبه کند وتا پایان عمر برتوبهٔ خود ثبات ورزد و اندیشهٔ گناه بردل نگذراند و خطاهای گذشته را تدارک کند . (مطابق تعریف غزّالی) ومقابل : نفس لوّامه، نفسی که باندازهٔ بیداری از غفلت بنور دل روشن شود و هرگاه بحکم سرشت ظلمانی گناهی از وی سر زند خویش را ملامت کردن گیرد وباسَرِ توبه شود ، نفسی توبه‌کار که درطاعات مهمّ وترک گناهان بزرگ ، استقامت ورزد ولیکن از ارتکاب تقصیری بی‌آنکه عامد باشد مصون نماند وچون مرتکب گناهی شود پشیمانی آغاز کند و خویش‌را درملامت گیرد و عزم جزم کند که دیگر بار ، با سَرِ گناه نشود . (در تعبیر غزّالی) و مقابل : نَفْسِ مُسَوِّله ، نفسی که برتوبه ثابت قدم باشد ولی در بعضی موارد ، شهوت بر وی چیره گردد و برعمل بد گمارد و او همواره خواستار آن

باشدکه برشهوت غالب آید و توبه‌کند امّا عمل توبه را بتأخیر اندازد وامروز و فردا کند. (موافق اصطلاح غزّالی) جع : احیاء العلوم ، چاپ مصر ، ج ٤ ، ص ٣٣ – ٣٢ ، تعریفات جرجانی ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : نفس .

خودکامه : کسی که بمیل وهوای خود کارکند وگوش بمشورت ندهد، خودسر ، مُستَبِدّ :

نویسد بهر کشوری نامه‌ای بهر شهریاری و خودکامه‌ای

شاهنامهٔ فردوسی ، آنندراج

ماجرای دل خودکامه چه پرسی از من
سالها شدکه زمن رفت و درآن‌کوی بماند

امیر خسرو دهلوی ، آنندراج

از ابیات پیشین مقرّرگشت که تحوّل فکر ازمرحلهٔ شکّ تا سرحدّ یقین واز تردّد خاطر تا درجهٔ عزم وتصمیم ، فعل حق‌تعالیٰ است ، این مطلب بنحو قاطع، جبررا ثابت می‌کند زیرامسلّم‌است که حرکات بدن واعمال ، زادهٔ فکر و ارادهٔ انسان است و هرگاه اراده که محرّك اعضا و مبدأ فعل است متأثّر از قدرت خدا باشد و بایجاد حق موجود شود بحکم آنکه فرع تابع اصل‌است لازم می‌آیدکه بنده درفعل خود مجبور باشد .

از دگرسو، معنی اختیار آنست‌که انسان برفعل و ترك قادر باشد آنگاه بواسطهٔ دلائل و جهات نفع و خیریّت ، فعل را بر ترك و یا بالعکس ترجیح دهد درصورتی که مبادی اختیار و ترجیح مطابق آنچه مولانا بیان فرمود از امور اختیاری نیست و ترجیح یکی از طرفین حکم بر دیگری ازسوی خداست و بنابراین باید فرض‌کنیم که اختیاری در حقیقت برای انسان وجود ندارد و او مجبوراست .

نظر بدین مقدّمات ، مولانا می‌گوید آنچه من گفتم جبر نیست وآثار معیّت حق ّ تعالیٰ است و می‌دانیم که ظهور حق مستلزم فناء بشریّت واوصاف بشری‌است وآنجاکه فنا ونیستی مشهود می‌شود و رؤیت خود و خودی و تعیّن فرو می‌ریزد ، فرض جبر و اختیار جز وَهْم و پنداری بی اصل نتواند بود زیرا چنانکه گفتیم بنده درتابش انوار حق ّ مطلق چنان نیست و فانی می‌گردد که مستشعر بوجود خود و غیر و غیریّت هرگز نتواند شد ومثال او چون قطره‌ای است که در دریای بیکران افتد یاشعلهٔ شمعی که پیش فروغ جهانگیر خورشید تابناك برافروزند . مولانا این معنی‌را بدین صورت بیان فرموده‌است :

گفت عاشق دوست می‌جوید بتفت — چونكمعشوق آمدآن‌عاشق برفت
عاشق حقّی و حق آنست کو — چون بیاید نبْود از تو تای مو
صد چو تو فانیست پیش آن نظر — عاشقی بر نَفْیِ خود خواجه مگر
سایهٔ و عاشقی بر آفتاب — شمس آید سایه لا گردد شتاب

مثنوی ، ج ۳ ، ب ٤٦٢٠ ببعد

نظیر آن :

تا خبر دارم ازو بی خبر از خویشتنم
با وجودش ز من آواز نیاید که منم
پیرهن می بدرم دم بدم از غایت شوق
که وجودم همه اوگشت ومن این‌پیرهنم

غزلیّات سعدی ، ص۲۲٤

سپس می‌گوید که اگر فرض کنیم که جبراست این جبر بمعنی نادیدن خود است نه ترك عمل و طاعت باستناد تأثیر قدرت خدا که جبریان بدان متمسّك می‌شوند و بفرمان نفس امّاره سر از بندگی وفرمانبرداری باز می‌کشند ، پیش‌تر گفتیم که اوّلین «جَبْرِ مَحْمود» و دومین «جَبْرِ مَذْموم» نام دارد . جع ، ذیل ب ٦٢٠ ــ ٦١٨ از همین دفتر .

امّا اینکه «لَفْظِ جَبر» عشق را بی‌صبر و نگران می‌کند دلیلش آنست که جبر کاریست که بناخواست و برخلاف میل بکسی تحمیل کنند و آن متضمّن کراهت وناخشنودی‌است وخاصیّت‌عشق چنانست که عاشق سرانجام از سر مُراد و خواهش خود برخیزد و اراده‌اش درخواست و مراد معشوق مضمحلّ گردد و در چنین حالتی کُرْه و عدم رضا وجود نتواند داشت بلکه قهر و لطف و جفا و وفا برابراست و عاشق، آن چیز را می‌پسندد که مراد و دلخواه معشوق‌است . مولانا بدین نظر می‌فرماید :

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجِد ‌‌ ‌ بوالعَجَب من عاشقِ این هردو ضِد

مثنوی، ج ۱، ب ۱۵۷۰

ناخوشِ او خوش بود در جانِ من ‌ ‌ جان فدای یار دل رنجانِ من
عاشقم بر رنجِ خویش و درد خویش ‌ ‌ بهر خشنودیِ شاهِ فردِ خویش

همان مأخذ، ب ۱۷۷۷ ببعد

نظیر آن از سعدی :

اگر مراد تو ای دوست بی‌مرادی ماست
مراد خویش دگر باره من نخواهم خاست
اگر قبول کنی ور برانی از بر خویش
خلاف رای‌تو کردن خلاف مذهب ماست

غزلیّات سعدی، ص۲۳

از دگرسو کراهت آنجا می‌تواند پدید آید که عین و شخصیّت باقی مانده باشد و این امر نسبت بعاشق که در معشوق و یا در مراد وی فانی است قابل فرض و تصوّر نیست ولی کسی که از عشق و عاشقی خبر ندارد اسیر این تعبیر (جبر) می‌ماند و زبان طعن وملامت باز می‌کند ویاآنکه سر ازطاعت ومجاهدت باز می‌زند و باصطلاح سوء استفاده می‌کند .

جبر را ایشان شناسند ای پسر ‌ ‌ که خدا بگْشادشان در دل بَصَر

غیب و آینده بریشان گشت فاش　　ذِکر ماضی پیشِ ایشان گشت لاش
اختیار و جبرِ ایشان دیگرست　　قَطْرَها اندر صدفها گوهرست
هست بیرون قطرهٔ خُرد و بزرگ　　درصدف آن دُرِّ خُردست وسُتُرگ
طبعِ نافِ آهوست آن قوم را　　از برون خون وز درونشان مُشکها

ب ۱۴۷۰ ، ۱۴۶۶

لاش : «بزبان مَرْغَزی غارت بود ، طیّان گوید :

بلاش عشق من آن نوجوان بسان کلاب
جوال وجبّهٔ من لاش کرد و کیسه خراب»

لغت فرس ، در ذیل : لاش

مقصود از زبان مرغزی لهجهٔ اهل مرو است . خاقانی نیز گوید :

فاش کند تیغ تو قاعدهٔ انتقام　　لاش کند رمح تو مائدهٔ کارزار

دیوان خاقانی ، ص۱۸۱

خوان صبوحی بشیب مقرعه کن لاش
کابرش روز آتشین ستام برآمد

همان مأخذ ، ص۱۴۴

سنایی غزنوی ازین کلمه صفت ساخته که بر وجود فعلی از آن ، قرینه تواند بود :

رنج کاران گنج لاشانند　　رز نگهدار وراز پاشانند

حدیقهٔ سنایی ، ص۴۵۳

آن فعل را درین بیت می‌توان یافت :

ای پسر گر دل و دین را سفها لاش کنند
تو چو ایشان مکن ودین ودل خویش ملاش

دیوان ناصر خسرو ، ص۲۲۱

بمعنی هیچ و پوچ نیز می‌آید :

دیر نپاید که کند گشت چرخ   این همه را یکسره ناچیز و لاش

همان مأخذ ، ص ۲۲۵

برین زمین که تو بینی ملوك طبعانند
که‌ملك روی‌زمین پیششان نیرزد لاش

مواعظ سعدی ، ص ۱۳۰

بعضی این کلمه را مخفّف «لاشیء» و از اصل تازی گرفته‌اند ، نظیر : اَیْش که اصل آن اَیُّ شَیْءٍ است ولی وجود این کلمه در لهجهٔ اهل مرو و استعمال فعل و صفت از آن در شعر فارسی این نظر را تضعیف تواند کرد . قرینهٔ دیگر آنست که این کلمه در تعبیر : لاش و ماش ، در قرن اوّل هجری و زمان امارت حجّاج بن یوسف (۹۵ ـ ۷۵) مستعمل بوده‌است .

از اصمعی روایت می‌کنند : اِنَّ الحَجّاجَ قال لِجَبَلَةٍ قُلْ لِفُلانٍ اَكَلْتَ مالَ اللهِ بِاَبْدَحَ وَدُبَیْدَحَ فَقالَ لَهُ جَبَلَةٌ خواستهٔ ایزد بخوردی به لاش ماش . مجمع‌الامثال میدانی ، در ذیل : اَخَذَهُ بِاَبْدَحَ وَدُبَیْدَحَ . قاموس فیروزآبادی ، تاج العروس ، در ذیل : بدح ، دبح . (منتهیٰ صاحب تاج‌العروس این جبله‌را که ظاهراً جبلة ابن سالم‌است ازمترجمین پارسی بعربی و دبیر هشام بن عبدالملك نیز بوده اشتباه کرده است به جبلة بن اَیْهَم از امراء غسّانی در اوائل اسلام .) و دلیلی نیست که پارسی زبانان این کلمه‌را که در قرآن کریم وجود ندارد و باحتمال قوی (هرچند در بعضی احادیث دیده می‌شود) در زبان‌عربی متداول نبوده ، بنحو تداول وشیاع آن‌قدر بکار برده باشند تا تخفیف یافته و در مثل راه یافته باشد . ظاهراً «لاش ماش» ازجنس اتباع‌است . درعربی مثلی‌است بدینگونه : اَلْماشُ خَیْرٌ مِنْ لاشٍ . که می‌گویند «ماش» بمعنی متاع بی بهای خانه‌است که بنابراین مفادش‌چنین‌است :

چیز کم و اندك بها بهتراست از هیچ . در شعر ناصر خسرو طوری بکار رفته‌است که از آن معنی ماش که دانه‌ای خوردنی و از حبوب است فهمیده می شود :

گر شما جز که علی را بخریدید بدو
نه‌عجب زانکه‌نداند خر بد،لاش ازماش
دیوان ناصر خسرو ، ص۲۲۱

احتمال می‌رود که اصل مثل ، پارسی باشد و عربان از زبان پارسی گرفته و برای آن معنیی که نقل کردیم تراشیده باشند . جع : قاموس فیروزآبادی ، تاج العروس ، در ذیل : لوش ، موش .

ازین پیش گفتیم (ذیل ب ٦٢٠ – ٦١٨) که جبر صوفیان ، از فنای افعالی یا فعلی و شهود قدرت حق و سقوط رؤیت فعل انسانی و یا فنای وجههٔ نفسی در وجههٔ الـٰهی پدید می‌آید و این‌گونه جبر باعقیدهٔ جبریان که جبر را وسیله‌ای برای ترك طاعت و مجاهدت ساخته و در کار دنیا صدمرده می کوشند تفاوت بسیار دارد زیرا اوّلین ، حاصل طاعت و ریاضت و دومین ، مقدّمهٔ ترك طاعت و دوری از فرمانبرداری و بندگی و بازماندن در حضیض شهوت و هوای نفس‌است و بنابراین ، جبر هرچند که بحسب واقع یک معنی‌است ولی ازلحاظ آثار و هم از جهت مقدّمات نزد صوفی و جبری عامیِ تارك عمل ، چندان از یکدیگر دور و مختلف‌است که حکم دو حقیقت جداگانه دارد وگویی دو معنی مختلف‌است ومانند مشترك لفظی‌است .

برای اثبات این نظر ، مولانا نخست تفاوت صوفی صاحبدل‌را بادیگران بیان می کند بدینگونه که دل صوفی‌را خدا بنور معرفت بینا گردانیده وعلم وی بمحیط علم الـٰهی اتّصال یافته‌است و از اینرو گذشته وآینده نسبت بعلم او تفاوت ندارد چنانکه نسبت گذشته وآینده که از ترتّب حوادث درعالم خارج

ناشی می‌شود ، در علم خدا محو و نابود می‌گردد و بنابراین اختیار و جبر بدان صورت که صوفی درمی‌یابد جز آنست که جبری احول و دوبین ، ادراك می‌کند زیراکه آن ، ثمرهٔ معرفت کامل‌است و اگر صوفی خود را مختار می‌بیند ناظر بقدرت خداست نه قدرت بشری و اگر مجبور می‌شناسد باعتبار سقوط رؤیت ودید خود وخودی‌است ونیستی فعل‌او در فعل حق ، و این دیگر ، خود بین و ثنوی‌است که اثبات خود بعنوان مجبور و اثبات حق بعنوان جابر و زورگوی می‌کند وآنجا که سود اوست خویش را مختار وآنجا که زیان اوست خویش را مجبور می‌انگارد و جبر او بهانه‌ای است برای فرار از طاعت و ریاضت نفس.

سپس در جواب این اشکال که چگونه یک حقیقت در دو کس ممکن است تفاوت پذیرد مولانا مثالی از قطرهٔ باران می‌آورد که بیرون صدف ، آب و بی قیمت است و مطابق عقیدهٔ عامیانه درون صدف مروارید می‌شود و قیمت می‌افزاید . و نموداری می‌انگیزد از خون که در ناف آهو مشک‌است و بیرون آن ، خون پلید است تا ثابت شود که یک‌حقیقت در دومحیط یاظرف‌جداگانه چگونه اختلاف حاصل می‌کند و متحوّل می‌گردد چنانکه پنداری بهیچ روی جنس یکدیگر نبوده‌اند . این استدلال نظیر آنست که درآخر داستان پادشاه وکنیزك براختلاف میان ولیّ کامل ومردم ناقص بیان فرموده‌است .

نیز می‌توان گفت که چون دیدهٔ باطن صوفی گشاده شود او مستعدّ ورود حالات خوش ولطیف می‌گردد و بغلبهٔ وارد برغیب اطّلاع می‌یابد و مستغرق وقت خود می‌شود و جبر و اختیار بحکم حال و وقت ممکن است که بتعاقب بر دلش‌بگذرد تااو بحکم‌واردغیبی گاه‌جبری‌وگاه اهل‌اختیار باشد پس‌جبر واختیار او بادیگران از این جهت تفاوت پیدا می‌کند که هیچ یك از آن دو ، مجلوب اراده و بازیافتهٔ خواهش وی نیست بلکه زادهٔ وقت وفرزند حال قلبی اوست برخلاف جبر واختیار اهل ظاهرکه امری‌است مترتّب بر بحث و جدل کلامی

و برای جبریان دست موزه و بهانهٔ گریز از معاملات و عبادات است .

برمبنای این توجیه می‌گوییم که چون صوفی در تصرّف وقت افتد خاطر او از بند تذکّر گذشته وآینده آزاد می‌شود و صولت وارد ، اندیشهٔ ماضی و مستقبل را از دل وی پاك بیرون می‌افکند تا هیچ خیالی در حریم خلوت دل ، گذار نتواند کرد . نظیر آن :

زانك صوفی باکر و با فر بود   هرچ آن ماضیست لایُذْکَر بود

مثنوی ، ج ۱ ، ب ۲۹۰۱

و مقصود مولانا از « ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش » بدینگونه توجیه می‌شود .

تو مگو کین مایه بیرون خون بود   چون رود درنافْ مشکی چون شود
تومگو کین مِس برون بُد مُحْتَقَر   در دلِ اِکسیر چون گیرد گُهَر
اختیار و جَبْر در تو بُد خیال   چرن دریشان رفت شد نورِ جلال
نان‌چو درسُفره‌ست باشدآن جَماد   در تنِ مردم شود او روحِ شاد
در دلِ سفره نگردد مُستحیل   مستحیلش جان کند از سَلْسَبیل

ب ۱۴۷۵ ، ۱۴۷۱

مُحْتَقَر : اسم‌مفعول‌است از اِحْتِقار بمعنی‌خوار داشتن‌واندك‌شمردن.

اِکْسیر : مادّهٔ مُکَمِّلی که بعقیدهٔ کیمیاگران قلعی و مس‌را سیم و زر تواند کرد .

گُهَر گرفتن : اصالت یافتن ، بدل شدن بگوهر زر یا سیم .

مُسْتَحیل : جسمی که کیفیّت آن بکیفیّت دیگر بتدریج بدل شود ، جسمی که از حالتی بحالت دیگر منتقل گردد .

سَلْسَبیل: آبِ خوش‌وگوارا ، چشمه‌ای دربهشت ، مجازاً ، سبب غیبی.

این ابیات بمنزلهٔ تأکید وتأیید شواهد پیشین‌است که‌مفاد آن ، تأثیر محیط

و ظرف وجود است در اشیا ، باضافهٔ مثالی دیگـر از استحالهٔ نان در وجود آدمی و تبدیل جمادی بی حرکت و روح و فکرت به وجود انسانی که زنده و متحرّك و متفکّراست مبتنی بر گفتهٔ اطبّا که می گویند غذا مبدّل بعضو مغتذی می شود .

قـوّتِ جانست این ای‌راست‌خوان   تا چه باشد قوّتِ آن جانِ جان
گوشت پارهٔ آدمی با عقل و جان   می‌شکافد کوه را با بحر و کان
زورِ جانِ کوه‌کَن شَقّ حَجَر   زورِ جانِ جان در اِنْشَقّ الْقَمَر
گر گشاید دل سَرِ انبانِ راز   جان بسوی عرش سازد تُرك تاز

ب ۱۴۷۶ ، ۱۴۷۹

راست خوان : کسی که دارای نظـر راست و درست است و آلودهٔ غرض نیست و بغور معنی می‌رسد ، خوش فهم و دور از غرض . مقـابل : کژخوان :

زین سبب من تیغ کردم در غلاف   تا که کژخوانی نخواند برخلاف

مثنوی ، ج ۱ ، ب ۶۹۳

کوه کَن : کسی که کوه را می‌شکافد و سنگ را ازآن جدا می کند ، فرهاد آن مرد سنگ تراش که عاشق شیرین بود و نظامی گنجوی داستان اورا در «خسرو و شیرین» بنظم آورده است . بنا برمعنی اوّل این ترکیب صفت جان است و بمعنی دوم مضافٌ الیه است .

شَقّ حَجَر : شکافتن سنگ .

اِنْشَقّ الْقَمَر : مقتبس‌است از قرآن کریم (القمر ، آیهٔ ۱) .

سَرِ انبان گشادن : بکنایت ، بازگفتن و کشف سِرّ . انبان : کیسهٔ چرمین که‌توشهٔ سفر درآن جای دهند . توشه دان ، پوست بزغالهٔ خشک کرده

که قلندران بر میان بندند و توشه در او بدارند . آنندراج ، شرح ولی محمّد اکبرآبادی .

تُرْك تاز : تاختنی تند و بسرعت و بناگاهان چنانکه ترکان بهنگام غارت کنند .

تبدیل مادّهٔ غذا ببدن حیوان از آثار تصرّف جان حیوانی است ، همچنین جان انسانی درمادّهٔ غذائی تصرّف می کند وآنرا پذیرای اندیشه وفکرت وحیاة بشری می‌سازد ، این نکته را که محصول ابیات پیشین است ، مولانا مقدّمه قرار می‌دهد برای تأثیر جانهای مردان خدا که لطیفهٔ روح انسانی و بتعبیر وی «جانِ جان» است و نتیجه می گیرد که هرگاه روح حیوانی جمادی را بتصرّف خود حسّ و حرکت می‌بخشد و جان انسانی که نُقاوهٔ جان حیوانی است جمادی را که فاقد حسّ و حرکت و قوّهٔ تفکّر است خلعت ادراك و اندیشه می‌پوشاند پس جان مردان و خاصان حق که لطیفهٔ روح انسانی است می‌تواند بشکل اعجاز در اجرام فلکی و خارج از بدن تصرّف کند و اموری که خارج از حیطهٔ قدرت عادی انسان است در وجود آورد . آنگاه بحث و شرح این قدرت‌را بعذر اینکه روح وجان مستمعان هنوز طاقت شنیدن این‌نکته‌را ندارد بوقت دیگر باز می گذارد و چنانکه گفته‌ایم این روش‌را در غالب مسائل دقیق معمول می‌دارد بدینگونه که برای آزمایش یا آمادگی شنوندگان بمطلبی اشارت می کند تا از غرابت آن درنتیجه کاسته شود سپس آنرا بتمام و کمال بجای خود شرح می‌دهد .

کردِ ما و کردِ حق هردو ببین　　کردِ مارا هست دان پیداست این
گر نباشد فعلِ خَلْق اندر میان　　پس مگو کس را چرا کردی چنان
خَلْقِ حق افعال مارا مُوجِداست　　فعلِ ما آثار خلقِ ایزدست
ناطقی یا حَرْف بیند یا غَرَض　　کَیْ شود یکدم مُحیطِ دوعَرَض

گر بمعنی رفت شد غافل زحَرْف ‌‌ پیش وپس یکْ‌دم نبیند هیچ‌طَرْف
آن زمان که پیش بینی آن زمان ‌‌ تو پَسِ خود کَیْ ببینی این بدان
چون‌مُحیطِ حرف‌ومعنی‌نیست‌جان ‌‌ چون بود جان خالق این هَردُوان
حق مُحیطِ جمله آمد ای پسر ‌‌ وا ندارد کارش از کارِ دگر

ب ١٤٨٠ - ١٤٨٧

مولانا دراین ابیات عقیدهٔ صوفیان واشعریان را درنسبت افعال به‌انسان تقریر می کند ، این مسأله میان اشعریان و حکیمان و معتزلیان مسلّم است که آدمی برایجاد اجسام و اعراض از قبیل رنگ و مقدار و نیز امور طبیعی مانند حرکت نبض و تنفّس قادر نیست هرچند تنفّس‌را غزّالی ازقبیل امور ارادی می‌شمارد ولی هم بعقیدهٔ او پس‌از انقباض و انبساط ریه ، تنفّس امری است اضطراری ، آنچه مورد بحث و اختلاف است ، حرکاتی است که از انسان صادر می‌شود و نسبت بدانها مورد ستایش یا ثواب اخروی و یا نکوهش و عقاب الٰهی قرار می‌گیرد از قبیل نماز و روزه و زدن وکشتن و احسان و نیکوکاری و منع خیرات وصدقات ، واعمال نامشروع ازقبیل دزدی و امور منافی عفّت که بحکم شرع بعضی واجب و پاره‌ای حرام است و مرتکب آنها مستحقّ ثواب ویاعقاب می‌گردد . درین‌گونه امور، معتزله معتقد بوده‌اند که انسان مختار ومستقلّ درفعل‌است وقدرت‌آدمی که آن‌را «قدرت حادثه» می‌نامند برای حصول فعل کفایت می کند ، جبریان می گفته‌اند که‌آدمی هیچ‌گونه تأثیری درین‌گونه کارکرد وعمل‌هم ندارد وحرکات‌انسان مانند حرکت درِ خانه‌است که آنرا می‌بندند و می‌گشایند بی آنکه درِ خانه ، تأثیری داشته باشد و یا سقوط سنگی که آنرا از بالا بزیر افکنند که این فرو افتادن بدان سنگ مربوط‌نیست، این عقیده را مسلمانان از علماء مسیحی دمشق گرفته بودند که در مسألهٔ قضا و قدر بحیرت افتاده بودند و بعضی جبر و بعضی اختیار را ترجیح می‌دادند .

و خلفاء اموی که مردمی بدکار و بیدادگر و شاد خوار بودند این عقیده را که نتیجهٔ آن عدم مسؤولیّت بشر است وسرانجام آن، معذور بودن آنان در رفتار خود بود، پشتیبانی می‌کردند (اخوان‌الصفا، ج۳، ص۱۷). درآیات قرآن کریم و احادیث نبوی و سخنان صحابه که مأخذ عقاید دینی است دلائلی برجبر و شواهدی برتأیید تفویض واختیار وجود داشت، ابوالحسن علیّ بن اسماعیل اشعری (متوفّیٰ ۳۲٤) که طریقهٔ او در اصول دین بتدریج غلبه یافت، راه دیگری یافت که میانهٔ جبر و تفویض بود. او می‌گفت که قدرت انسان برای حصول فعل کافی نیست و مستند جمیع افعال اعمّ از تکوینی و اضطراری و آنچه ما ارادی می‌نامیم قدرت الٰهی است که هیچ امری ازمحیط قدرتش بیرون نتواند بود و جز بقدرت وی حصول نتواند یافت امّا اعمال و حرکات آدمی مسبوق‌است بحصول داعی برفعل که از باطن او منبعث می‌شود و چون داعی برفعل پدید آمد قدرت الٰهی، فعل مخصوص را بردست انسان جاری می‌کند و انسان محلّ فعل‌است و نسبت فعل بدو، قیام است نه صدور و ایجاد فعل مستند بقدرت خدای تعالیٰ است که آن را «قدرت قدیمه» می‌گویند و بعقیدهٔ او «قدرت حادثه» منشأ ایجاد و احداث فعل نتواند شد پس نسبت فعل بخدا ازحیث ایجاد و خلق است و نسبت آن بانسان از جهت کسب است، تعبیر: «کَسْب» مأخوذ است از آیهٔ شریفه: لَهٰا ما کَسَبَتْ وَ عَلَیْهٰا مٰا اکْتَسَبَتْ. (البقرة، آیهٔ ۲۸٦) بنا براین، کسب حدّ وسط میان جبر محض و تفویض مطلق است وآدمی باعتبار اینکه کاسب فعل است استحقاق ثواب وعقاب حاصل می‌کند.

برای اثبات این‌مطلب، ابوالحسن اشعری می‌گوید فعلی که تمام و درست و موصوف به اتقان و اِحْکام باشد، مشروط است بوجود علم بجزئیّات و تفصیل اجزاء آن و ما می‌دانیم که دانش آدمی محیط بجزئیّات نتواند بود و آن

خداست کـه علمش محیط است و هیچ چیزی از دائرهٔ علم او بیرون نیست بنا براین ، آدمی ایجاد فعلی نتواند کرد ، پیروان اشعری در تأثیر قدرت انسان و حدود آن ، بسیار سخن گفته‌اند و دلائل آورده‌اند که ازین بحث بیرون است ، محمّد غزّالی بحثی بسیار دلکش و دقیق درین باره ، دارد که بجای خود آنرا ذکر خواهیم کرد .

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید ، مولانا عقیده و عین دلیل ابوالحسن اشعری را دراینجا ذکر می کند ، بعقیدهٔ او انسان در فعل خود نوعی تأثیر دارد و این امری وجدانی است بدلیل آنکه مورد بازخواست و مؤاخذه واقع می‌شود و بدو می گویند : چرا کردی .

ولی او محیط برفعل نیست برای آنکه بهنگام تکلّم ، هرگاه متوجّه لفظ و ظاهر کلام و جهات حسن یا کیفیّت صوتی آن باشد بمعنی توجّه و التفات ندارد و اگر بمعنی توجّه کند آنگاه لفظ مورد توجّه و عنایت وی نتواند بود و همچنین اگـر پیش‌روی خود را می‌نگرد پشت سرش را نمی‌بیند و بالعکس اگر بپشت سر نگرد پیش روی خود را نمی‌بیند پس چون شرط اتقان کـه علم تفصیلی‌است برای او وجود ندارد او را خالق فعل نتوان گفت بنابراین ، افعال بانسان قائم است ولی خالق و موجد آنها خداست و فعل ما آثار آفـرینش و ایجاد اوست .

مصراع اوّل از ب ١٤٨٧ ناظر است به‌آیهٔ شریفه : وَکانَ اللهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحیطاً . (خدا بهمه چیز محیط است .) النّساء ، آیهٔ ١٢٦ .

و مصراع دوّم ترجمهٔ این جمله است : لایَشْغَلُهُ شَأنٌ عَنْ شَأنٍ . (خدا را هیچ کاری از کار دیگر باز نمی‌دارد .) کـه با تفاوت مختصر گفتهٔ امیرمؤمنان علی علیه‌السّلام است (شرح نهج‌البلاغـه ، ابن ابی‌الحدید ، طبع بیروت ج ٣ ، ص ٤٠٨ .)

برای اطّلاع از عقیدهٔ صوفیان و اشعریان در بارهٔ خلق اعمال و کسب، جع : شرح تعرّف ، طبع لکناهو ، ج ۱ ، ص ۱۹۶ ـ ۱۸۷ ، رسالهٔ قشیریّه ، طبع مصر ، ص ۵ ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ٤ ، ص ۱۸٤ ـ ۱۷۳ ، نهایة الاقدام از عبدالکریم شهرستانی (متوفّی ۵٤۷) طبع بغداد ، ص ۸۹ ـ ۵٤ ، ملل و نحل عبدالکریم شهرستانی ، طبع مصر ، در حاشیه الفِصَل لابن حزم ، ص ۱۲۷ ـ ۱۲٤ ، الفرق بین‌الفرق از عبدالقادر بغدادی ، طبع مصر ، ص ۳۲۷ ، شرح عقائد نسفیّه ، طبع مصر ، ص ۱۵۰ ـ ۱٤۲ ، شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ۱۲٤ ـ ۱۱۸ ، مصباح الهدایة طبع طهران ، ص ۳۵ـ۲۸ بهمراه حواشی استاد جلال‌الدّین همایی که بحثی جامع و دقیق دراین باره نموده‌اند، العقیدة و الشّریعة ، چاپ مصر ، ص ۸٤ .

گفت شیطان که بِما اَغْوَیْتَنی / کردْ فعلِ خود نهان دیوِ دَنی
گفت آدم که ظَلَمْنا نَفْسَنا / او ز فِعْلِ حق نبُد غافل چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد / زآن گنه برخود زدن او بر بخَورد
بعدِ توبه گفتش ای آدم نه من / آفریدم در تو آن جُرم و مِحَن
نه که تقدیر و قضای من بُد آن / چون بوقتِ عذر کردی آن نهان
گفت ترسیدم ادب نگْذاشتم / گفت هم من پاسِ آنت داشتم

ب ۱٤۹۳ ـ ۱٤۸۸

بِما اَغْوَیْتَنی : مقتبس است از آیهٔ شریفه : قالَ فَبِما اَغْوَیْتَنی لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَکَ الْمُسْتَقیمَ . (ابلیس گفت از آنرو که مرا گمراه کردی من نیز برسر راه راست توکه توحید وایمان است می‌نشینم و راه برایشان می‌بندم .) الاعراف ، آیهٔ ۱٦ .

ظَلَمْنا نَفْسَنا : اشاره است به آیهٔ کریمه : قالا رَبَّنا ظَلَمْنا اَنْفُسَنا وَ اِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَکونَنَّ مِنَ الْخاسِرینَ . (آدم وحوّا

گفتند پروردگارا ما برخود ستم کردیم و اگر تو برما نبخشائی و رحمت نیاری بی گمان از زیانکاران باشیم .) الاعراف ، آیهٔ ۲۳ .

مفسّرین می گویند اعتراف آدم بگناه خود ، سبب الهام توبه و قبول آن از سوی خدا بود چنانکه خود بینی ابلیس و سرکشی او موجب دوری ولعنت گردید (کشف‌الاسرار، انتشارات دانشگاه طهران ، ج۳ ، ص ۵۷۳ ، ۵۸۹)

امّا گفت وگوی خدا با آدم مطلبی است که تاکنون درجائی نیافته‌ام بلکه دو روایت نقل شده است یکی از عبدالله بن عبّاس و دیگری از عبدالله بن عمر که بموجب آنها آدم نیز به سابقهٔ ازلی و حکم قضا استناد جسته و حجّت آورده است . قصص‌الانبیاء ثعلبی ، چاپ مصر ، ص ۲۹ .

روایت دیگر هست که می‌توان آن را مادّه و ریشهٔ این سؤال و جواب فرض کرد ، بدینگونه :

«آدم وحوّا گرد بهشت می گردیدند چون‌دیوانگان ، ندا آمد ازحضرت عزّت که یا آدم جواب نداد تا سه بار ندا آمد پس جبرئیل گفت یا آدَمُ اِنَّ رَبَّکَ یُخاطِبُکَ خدای تعالیٰ ترا می‌خواند گفت لَبَّیْکَ بارخدایا از تو شرم می‌داریم . » قصص الانبیاء ، چاپ لاهور ، ص ۱۳ .

مولانا این مطلب را در فیه مافیه نیز آورده است ، ص ۱۰۲ ـ ۱۰۱ .

هرکه آرد حُرمت اوحُرمت بَرَد   هرکه آرد قند لَوْزینه خورَد

طیّبات از بهرکی لِلطَّیّبین   یار را خوش کن برنجان و ببین

ب ۱۴۹۴ ، ۱۴۹۵

لَوْزینه : باقلوا یا شیرینی لوز .

بیت دوم‌اشاره است به‌آیهٔ شریفه : والطَّیِّباتُ للطَّیِّبینَ (و زنان پاك برای مردان پاك اند) النّور ، آیهٔ ۲۶ .

یك مثال ای دل پیِ فرقی بیار   تـا بدانی جبر را از اختیـار

دست کان لرزان بود از ارتعاش — وآنکه دستی تو بلرزانی ز جاش
هردو جُنْبِش آفریدهٔ حق‌شناس — لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانی که لرزانیدیَش — مُرتَعِش را کی پشیمان دیدیَش

ب ١٤٩٩ - ١٤٩٦

این مثال که مولانا می‌آورد همانست که محمّدبن عبدالکریم شهرستانی از گفتهٔ ابوالحسن اشعری و ابوبکر باقِلّانی (متوفّی ٤٠٣) نقل کرده است : «اَلْاِنْسانُ یَحُسُّ مِنْ نَفْسِهِ تَفْرِقَةً ضَروریَّةً بینَ حَرَکَتَیِ الضَّروریَّةِ وَ الْاِخْتیاریَّةِ کَحَرَکَةِ الْمُرْتَعِشِ وَحَرَکَةِ الْمُخْتارِ . » نهایة ـ الاقدام، طبع بغداد ، ص ٧٣ ، ملل‌ونحل شهرستانی درحاشیهٔ الفِصَل ابن‌حزم، چاپ مصر ، ص ١٢٤ .

و تفاوت این‌دوحرکت (حرکت دست لرزان و دستی که‌انسان حرکت می‌دهد) نزد اشعریان از آن جهت است که در لرزش دست ، داعی برفعل وجود ندارد ولی درنوع‌دوم داعی برفعل‌موجود است و با اینهمه هردوحرکت مخلوق خداست زیرا قدرت حادثه مصدر فعل نتواند بود . مولانا تفاوت این دو حرکت را از این راه بیان می کند که آدمی برلرزش دست پشیمانی نمی‌خورد لیکن‌اگردست خود را نابجا حرکت دهد تاکاری بیهوده و ناصواب در وجود آید برآن حرکت پشیمان می‌شود . این نکته دلیل است که در لرزش دست ، انسان خویش را مسؤول نمی شمارد ولی درنوع دوم بمسؤولیّت خود معترف است و بالضّروره خویش‌را دارای نوعی‌اختیارمی‌بیند . مثال‌مذکور با توضیح بیشتر مذکور است در شرح تعرّف ، چاپ لکناهو ، ج ١ ، ص ١٩٥ ، نیز احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ١ ص ٨١ .

معتزله نیز این مثال را برای اثبات قدرت و اختیار انسان ، مطابق نظر خود ، دلیل‌آورده و براشعریان نقضی وارد ساخته‌اند . نهایةالاقدام ، طبع

بغداد ، ص ۷۹ ، شرح مواقف . طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ۱۲۳ ، شرح عقائد نسفیّه ، طبع مصر، ص ۱۴۴ .

بحثِ عقلست این چه عقل آن حیله‌گر   تا ضعیفی ره بَرَد آنجا مگر
بحثِ عقلی گر دُر و مَرْجان بود   آن دگر باشد که بحثِ جان بود
بحثِ جان اندر مقامی دیگرست   بادهٔ جان را قِوامی دیگرست
آن زمان که بحثِ عقلی ساز بود   این عُمَر با بُوالْحَکَم همراز بود
چون عُمَر از عقل آمد سوی جان   بُوالْحَکَم بوجَهْل شد در حکمِ آن
سوی حِسّ و سوی عقل او کاملست   گرچه خود نِسْبت بجان او جاهلست

ب ۱۵۰۰ ـ ۱۵۰۵

قِوام : ساز و ترتیب ، حالت چیزی که پخته و رسیده باشد .

مولانا در نود و پنج موضع از مثنوی در بارهٔ عقل سخن گفته و آن را بیشتر جاها ستوده و گاهی نیز مذمّت کرده است ، عقلی که او و دیگر صوفیان مذمّت می کنند ،گاه آن عقل خُرْدك نِگرش و حساب گر در امور دنیاست ، عقلی که مصلحت شخصی و آنی را بر مصلحت کُلّی و پایدار ترجیح می‌دهد و برای رسیدن به آرزو ، ارتکاب هر امر ناپسند و نامشروع را موافق حق و عدل می‌پندارد ، این‌همان عقل‌است که آنرا زیرکساری ومکرانگیزی وشیطنت می‌خوانیم ولی عقلی که مایهٔ رستگاری و نجات است باید با ایمان و راستی و درستی و خداشناسی همراه و هم آهنگ باشد و آنچه در تعبیرات شرعی می ـ خوانیم غالباً در بارهٔ اینگونه خرد و خردمندی است (جع : اصول کافی ، کتاب العقل والجهل ، احیاء العلوم ، ج ۱ ، ص ۶۵) .

گاه نیزمراد صوفیان عقل بحثی است ، عقل آن کس که بعلوم وافکارموجود قناعت می‌ورزد و بجای طلب و تحرّی حقیقت با هرنکتهٔ تازه و هرفکر نوآیین بلجاج می‌خیزد و از بحث علمی در عوض وسعت نظر ، ستیزه می‌آموزد و در

دنیای تنگی که دیگران برای او ساخته‌اند مقیّد و محبوس می‌ماند چنانکه نظیر آنرا در بسیاری ازمردم حکمت خوان واصول ومنطق‌دان هنوز هم می‌توان دید درین‌باره بجای خود بحثی پهناور خواهیم کرد و فساد اینگونه روش و بحث را باز خواهیم شکافت .

از دگر سو ، سلوك و طیّ طریق اخلاقی بناچار باید با عمل و ریاضت همراه باشد زیرا تصفیهٔ باطن و تهذیب نفس ، نوعی از تحقّق است که شرط آن مداومت برعمل و فرمان پذیری است و درست معالجهٔ مرض را ماند . اکنون اگرفرض کنیم که طبیب بیماری‌را بخوردن دارو یا شکلی‌ازدرمان دستور دهد و بیمار بجای استعمال دارو و یا بکار بردن درمان بلجاج و ستیزه برخیزد و درکاری که حدّ وی نیست دخل و تصرّف روا دارد و بسلیقهٔ خود کم و بیش کند بدیهی است که بیماریش سخت‌تر می‌شود و همچنین اگر بیمار بر روی تخت عمل با جرّاح در بارهٔ کیفیّت عمل و لوازم آن ، بحث آغاز کند چه بسا که فرصت از دست برود و جرّاح او را بحال خود بگذارد و پی کار خود گیرد و چون معالجهٔ امراض نفس نیز همین حکم را دارد باضافهٔ آن که دشوارتر و دقیق‌تر است ، صوفیان بحث و لجاج را مذموم می‌شمارند و بر سالك اطاعت امر را واجب می‌دانند .

بدین نظر است که مولانا بحث عقل را مضرّ و ناسودمند می‌شمارد و بحث جان راکه طلب سعادت اخروی‌یا کشف وحریّت فکر است در تحقیق مسائل علمی ، سودمند و مایهٔ رستگاری می‌شناسد وعمربن‌خطّاب و ابوجهل عمروبن هشام را نمونه قرار می‌دهد برای آنکه عمر ازدشمنان اسلام و نیرومندان قریش بود و مطابق بعضی روایات عبری نیز می‌دانست و توراة می‌خواند (فتاوای ابن تیمیّه، طبع ریاض، ج ۱۱ ، ص ۳۵٦ ، ٤۲۳) و ابوجهل هم ازخردمندان قریش بود و ظاهرا از تعلیمات مانویان اطّلاع داشت و عمّ وی‌ولیدبن مغیرهٔ

مخزومی ملقّب به «اَلْعَدْل» بمذهب مانی گرویده بود (المُحَبَّر، طبع حیدرآباد دکن، ص١٦١) و عجب آنکه ابوجهل و عمر هردو احول و دوبین بودند(اَلْمُنَمَّق، طبع حیدرآباد دکن، ص٥١٠) ولی عمر ایمان‌آورد و بتعبیر مولانا «از عقل‌سوی جان‌آمد» و دراسلام مقام بلند یافت و نیکنامی اندوخت ولی ابوالحکم که مسلمانان ابوجهلش می‌خوانند در بحث عقلی و ستیزه باز ماند و حکمت ودانش دروغین، وی را از قبول اسلام که درآنروزگار تحوّلی‌شگرف وگامی فرا پیش بود باز داشت تا کارش از خودکامی به بدنامی و ناکامی کشید و در جنگ بدر بزرگ (سال سوم هجرت) بقتل رسید و جسدش را با دیگر کشتگان قریش در چاهی فرو افکندند و آن نام و آوازه یکبارگی فروخفت و جز نام وآوازهٔ زشت حاصلی نبرد، آنگاه مولانا سِرّ این‌که بوالحکم را بوجهل خواندند بدینگونه بیان می کندکه او درادراك حسّی و عقل بحثی کامل بود ولی بحریم جان وکشف روحی‌راه نداشت، بدین‌سبب او را بوجهل خواندند.

بحثِ عقل‌وحِس" اَثَرْدان‌یاسَبَب ** ** بحث‌جانی‌یاعَجَب یا بُوالْعَجَب
ضَوْءِ جان‌آمد نمانْد ای‌مَسْتَضی ** ** لازم و ملزوم نافی مُقْتَضی
زآنکه بینایی که نورش بازِغست ** ** از دلیلِ چون عصا بس‌فارغست

ب ١٥٠٨ ـ ١٥٠٦

بوالْعَجَب : هرچیز شگفت و شگفتی زای، شعبده باز، حقّه‌باز. اَبُوالْعَجَبِ اَلشَّعْوَذِیُّ وَکُلُّ مَنْ یَأْتی بِالْاَعاجیبِ (اساس‌البلاغة، تاج‌العروس، در ذیل : عجب).

خسروا این بلعجب کاران چرخ مهره باز
حقّهٔ جانم بخون ناب معجون کرده‌اند
مجیر بیلقانی، راحة‌الصدور، طهران، ص ٣٠٥

«با روز افزون بگفت که آلات بُلعجبی راست می‌بایدکردن که مگر

بدین بوالعجبی خود را پیش وی توانم افکندن . »

« پس عالم افروز احوال با سعد سرا دار بگفت و او را زر داد و بیرون رفت و هرچه می‌بایست می‌خرید ومی‌آورد از حقّه ومهره و طبله و ساز بساط و تختهٔ رومی و صورتهای مجوّف و دهلِ آواز وآلتهاء هنگامه داری آنچ بکار بایست پیش عالم افروز حاضر کرد . عالم افروز روز افزون را بنشاند و موی سه باره بافت و دارو در عارض او مالید تا خط وی سبز شد چنانکه موی بر آمده باشد و او را چنان بیاراست که هر که اورا بدیدی پنداشتی که ده سال است تا بُلعجبی می کند . »

« پس عالم افروز خود را بیاراست بر ترتیب بلعجب بازان و دارویی در روی خویش بمالید تاسرخ برآمد برمثال فرنگی و ریشی بربست اسفید . »

« چندگونه بُلعجبی در رقّاصی بکردمی که ترا عجب آمدی . »

چنانکه می‌بینید بوالعجب در اکثر این شواهد بمعنی‌شعبده باز و حقّه‌باز وگاهی نیز بمعنی شگفت و شگفت انگیز بکار رفته است . در عبارت ذیل‌نیز عمل بوالعجب و دستبرد وی وصف شده است : « عالم افروز خدمت کرد ، بساط بگسترد و حقّه بازیدن گرفت دو می نهاد و سه می‌بُرد ، سیاه می نهاد و اسفید می نمود . » در شاهد ذیـل معنی اسباب حقّه بازی استفاده می‌شود :

« گفت ببازار بکار بوالعجب خریدن رفته است . »

این‌شواهد را از داستان سمک عیّار ، نسخهٔ عکسی متعلّق به کتابخانهٔ ملی بیرون آورده‌ام .

در زبان عربی این کلمه را بمعنی قضا و قدر نیز استعمال کرده‌اند :

« فَساقَنی حادیالسَّغَبِ وَ الْقَضاءُ المُکَنّیٰ اَباالْعَجَبِ . شرح شریشی بر مقامات حریری ، طبع مصر ، ص ۱۰۰ .

این کلمه را بدون (واو) و بدین صورت « بلعجب » و بـا واو و الف

بدینگونه « بوالعجب » می‌نوشته‌اند چنانکه درشواهدی که از داستان سمک عیّار نقل کردیم هردو صورت ملاحظه‌می‌شود ، این کلمه بی گمان مخفّف « ابوالعجب » و باصل ، عربی است .

مُسْتَضی : مخفّف مُسْتَضیْء (بهمزه بعد از یا) بمعنی روشنی جوی و روشنی پذیر .

لازِم : هرچه انفکاك و جدایی او از چیز دیگر ممتنع باشد و این دوم را که شیْ از آن انفکاك نمی‌پذیرد « ملزوم » گویند . و در علم خلاف ، هرگاه حکمی متقضی حکم دیگر باشد اوّلین‌را ملزوم و دومین‌را لازم خوانند . تعریفات جرجانی ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : لازم . نفائس‌الفنون ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۱۳۸ .

نافی : کسی‌است که دعوی خصم را نا درست شمارد و مسلّم ندارد مثل اینکه بگوید: ثبوت این حکم بمخالفت دلیل منتهی‌می‌شود پس‌این‌حکم نادرست است . نیز سخنی که بوسیلهٔ آن نادرستی ادّعای خصم را بیان کنند . مستفاداز جامع‌العلوم ، تألیف فخرالدّین رازی ، طبع بمبئی ، ص ۱۷ .

مُقْتَضی : بصیغهٔ اسم فاعل ، چیزی است که موجب زیادت کلمه‌ای یا بیشتر درکلام شود تا از لغو محفوظ ماند پس صیانت کلام از لغو مُقْتَضی است (بصیغهٔ اسم فاعل) وآن زیادت مُقْتَضیٰ است (بصیغهٔ اسم مفعول) و این از مصطلحات فقه‌است . کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : مُقْتَضیٰ .

بازِغ : برآینده ، تابناك .

احتیاج براهنما ونقشهٔ راه تا وقتی‌است که انسان در راهی ناشناس‌می‌رود و هنوز بمقصد نرسیده است و بعد ازآنکه بمنزل رسید براهنما و نقشه حاجت ندارد همچنین‌دلیل و برهان برای‌وصول بحقیقت است و پس‌از کشف‌حقیقت ،

اشتغال بدلیل عمرضایع کردن است . درین ابیات مولانا روش متکلّمین وحکما را در نظر داردکه از اثر بر مؤثّر و از انتظام امور جهان بر وجود حق تعالیٰ دلیل می‌انگیزند و یا از وجود سبب برمُسَبَّب یا مُسَبَّب استدلال می کنند و عمر خود را در اینگونه مباحث برباد می‌دهند بدون آنکه بغایت خداشناسی که تحقّق به اوصاف الـٰهی‌است توجّهی داشته باشند . تشبیه‌دلیل به‌عصا بمناسبت آنست که عصا درشب تاریک و یا برای کوران و رنجوران بکار می‌خورد ولی در روشنایی روز بکار نمی‌آید و بینایان و تندرستان بدان نیازمند نیستند چنانکه دلیل برای مردم کور دیده و محجوبان و دوران و از راه بازماندگان است و اصحاب شهود و ارباب کشف و روشن بینان حاجتی بدان ندارند ، این تشبیه را مولانا مکرّر آورده است . مثنوی ، ج ۱ ، ب ۲۱۳۵ ببعد ، ج ۶ ، ب ۲۵۰۵ ببعد .

بارِ دیگر ما بقصّه آمدیم ما ازآن قصّه‌برون‌خود کَیْ شدیم
گر بجهل آییم آن زندانِ اوست ور بعلم آییم آن ایوانِ اوست
ور بخواب آییم مستانِ وَییم ور ببیداری بدَستانِ وَییم
ور بگرییم اَبرِ پُر زرقِ وَییم ور بخندیم آن زمان برقِ وَییم
وربخشم‌وجنگ‌عکسِ قَهْرِاوست وربصلح‌وعذرعکسِ مِهْرِاوست
ما کییم اندر جهانِ پیچ پیچ چون‌الف اوخود چه‌داردهیچ‌هیچ

ب ۱۵۱۴ - ۱۵۰۹

پُرْ زَرْق : چنین است درنسخهٔ موزهٔ قونیه صریحاً و واضحاً و برین فرض « زرق » مخفّف « زَرَق » است بفتح اوّل و دوم‌چنانکه اکثر شارحان مثنوی گفته‌اند و آنرا بمعنی کبودی وآب صافی کبود رنگ گرفته‌اند . زرق بمعنی ریا و حیله نیز می‌آید . آیا ممکن است که مولانا آنرا به زاهدان ریایی که

اشک در سر آستین دارند و چنان می‌نمایند که از خوف خدا می‌گریند تشبیه کرده باشد ؟

در چاپ لیدن و شرح انقروی و یوسف بن احمد مولوی « رِزْق » بتقدیم راء مکسور بر زاء ساکنه (با یک نقطه در بالا) آمده ومعنی آن واضح است.

دَسْتان : سرود و نغمه ، قصّه و افسانه ، جمع دست مقابل پا نیز هست و بدین معنی مناسب‌تر است زیرا دست در معنی قدرت و توانایی نیز بـکار می‌رود .

مولانا از معیّت حق‌تعالیٰ سخن می‌گفت که مبحث خلق اعمال و قـدرت وکسب پیش‌آمد ، اکنون بدان بحث باز می‌گردد و معیّت را باعتبار ظهور اوصاف الهی در انسان باز می‌گوید بدین‌گونه که انسان در هرحالتی که باشد و بهرصفتی که متّصف گردد ازخدا وصفات پاك او جدا نتواند بود زیرا اقتضای امکان، فقر ونیاز و ناداری است برخلاف وجوب وجود که مستلزم توانگری و بے نیازی و دارایی است بنابراین ، هرچه از آثار وجود در ممکنات پدید آید آن ، فیض‌حق‌تعالیٰ است و بنده آن دارد که مولیٰ بدو بخشد وممکن بهرصفت که باشد خواه لطف یا قهر آن صفت از وجود واجب بدو افاضه می‌شود پس انسان در همه احوال با خداست و خدا با اوست و آدمی در حدّ ذات خـود هیچ ندارد و منشأ و مبدأ هیچ صفتی و فعلی نیست .

تشبیه انسان به الف از آن جهت است که طفل در مکتب پس از آنکه حروف الف با را باز می‌شناخت بار دیگر حروف تهجّی را باعتبار اعجام و اهمال و نقطه داشتن و نداشتن بدو می‌آموختند بدین‌صورت که می‌گفتند : الف هیچ ندارد « ب » یکی در زیر دارد « ت » دوتا برسر دارد « ث » سه‌تا برسر دارد و همچنین رواروَ تا حرف یا که آخر حروف هجاست .

وممکن است بمناسبت آن باشد که الف ملیّنه که صورت آن در الف‌بای

عربی « لا » ست هیچ حرکت نمی‌پذیرد و همیشه ساکن است و بدین اعتبار هیچ‌ندارد . این‌تشبیه را مولانا باز هم آورده است . مثنوی ، ج ٦ ، ب۲۳۲۹ ببعد ، یکک نوبت هم الف را نمودار سالکک فانی قرار داده و الف « بسم الله » را مثال آورده است . مثنوی . ج ٦ ، ب ۲۲۳۸ ببعد .

این مضمون را عطّار هم ساخته است :

چه خوانی ابجد این کار چندین — که ابجد راست الف حرف نخستین
الف هیچی ز اوّل آخرش لا — ز ابجد تا ضظغلا ، لا و سودا
اگر صد راه گیری ابجد از سر — میان هیچ و لایی مانده بر در

اسرارنامه ، طهران ، ص ۱۴۳

این غزل را هم در بیان معیّت حق فرموده است :

چو از سر بگیرم بود سرور او — چو من دل بجویم بود دلبر او
چو من صلح جویم شفیع او بود — چو در جنگک آیم بود خنجر او
چودر مجلس آیم شرابست و نقل — چو درگلشن آیم بود عبهر او
چودرکان‌روم‌اوعقیق‌است‌ولعل — چو در بحر آیم بود گوهر او
چو در دشت آیم بود روضه او — چو وا چرخ آیم بود اختر او
چو در صبر آیم بود صدر او — چو از غم بسوزم بود مجمر او
چو در رزم آیم بوقت قتال — بود صف نگهدار و سرلشگراو
چو در بزم آیم بوقت نشاط — بود ساقی و مطرب و ساغر او
چو نامه نویسم سوی دوستان — بود کاغذ و خامه و مِحْبَر او
چو بیدار گردم بود هوشم او — چو خوابم بیاید بخواب اندر او
چو جویم برای غزل قافیه — بخاطر بود قافیه گستر او
تو هر صورتی که مصوّر کنی — چو نقّاش و خامه بود برسر او
تو چندانکک برتر نظر می‌کنی — از آن برتر تو بود برتر او

برو ترک گفتار و دفتر بگو *** که آن به که باشد ترا دفتر او
خمش کن که هر شش جهت نور اوست *** وزین شش جهت بگذری داور او

دیوان، ب ۲۳۸۴۹ ببعد

گفت یا عُمَّر چه حکمت بود و سِرّ *** حبسِ آن صافی درین جای کَدِر
آب صافی در گِلی پنهان شده *** جانِ صافی بستهٔ ابدان شده
گفت تو بحثی شِگَرْفی می کنی *** معنیی را بندِ حَرْفی می کنی
حبْس کردی معنیِ آزاد را *** بندِ حرفی کردهٔ تو باد را
از برای فایده این کردهٔ *** تو که خود از فایده در پردهٔ
آنک از وی فایده زاییده شد *** چون نبیند آنچ ما را دیده شد
صد هزاران فایده‌ست و هریکی *** صد هزاران پیش آن یک اندکی
آن دَمِ نُطقت که جُزْوِ جُزْوهاست *** فایده شد کُلِ کُلّ خالی چراست
تو که جزوی کار تو با فایده‌ست *** پس چرا در طَعْنِ کل آری تو دست
گفت را گر فایده نبود مگو *** ور بود هِلْ اعتراض و شکرجو

ب ۱۵۱۵ ـ ۱۵۲۴

کَدِر: دُردآلود و ناصاف.

شِگَرْف: عجیب وغریب، بزرگ و با شکوه، جذّاب و دلکش.

باد را بند کردن: بکنایت، کاری عبث و ناممکن.

در پرده بودن: بکنایت، اطّلاع نداشتن، محجوب شدن.

دست آوردن در چیزی: بکنایت، دخل و تصرّف کردن.

هِل: صیغهٔ امر است از مصدر هشتن و هلیدن بمعنی برزمین نهادن و ترک گفتن.

مولانا درین پرسش که از زبان رسول قیصر می‌آورد، حکمت تعلّق روح را ببدن مطرح کرده است. این مسأله را پیشتر بمناسبتی در ذیل (ب ۱۴۴۶)

ذکر کردیم و اقوال مختلف را یادآور شدیم اکنون توضیح می‌دهیم که سؤال، مبتنی بر اینست که جان و روح قدسی جوهری است مجرّد و پاك و از عالم امر و تعلّق او ببدن و جسم خاکی مستلزم تنزّل اوست از پایگاه بلند خویش و محبوس‌شدن در زندان تن از اینرو که پیش ازاین پیوستگی، جان دور ازحاجت بود و عالم بالذّات بود و چون بدین جسم فرودین پیوست، نیازمند و محدود گشت و بآلات جسمی محتاج شد و در ورطهٔ حجاب و دوری و فراق افتاد بنابراین چه رازی نهفته و حکمتی پنهان درکار بودکه خدا روح را در قالب دمید و او را برنج دوری و جدایی از عالم پاك معذّب ساخت، بخاطر بیاورید که مولانا فرموده بودکه روح بفرمان خدا ببدن پیوست و این پیوستگی براثر فسون و قصّه‌هایی بودکه خدا درگوش جان فرو خواند.

پژوهش حکمت و راز پیوستن جان علوی بجسم خاکی برای کسی که‌پیرو مذهب اشعری باشد یك جواب دارد و آن اینست که فعل حق‌تعالیٰ مُعَلَّل به اغراض نیست ازآنروکه غرض فرع حاجت است و هرحاجتی حکایت از نقص محتاج می‌کند و خدای تعالیٰ از شائبهٔ نقص و عیب منزّه و پاك است. ظاهراً مولانا براین اصل از جواب تن می‌زند و بصورت نقض جواب می‌دهد بدینگونه‌که پرسش‌گوینده بناچار مفید فایده است واِلّا سؤالی واقع نمی‌شد و هرگاه سؤال وی که خود جزوی از عالم است متضمّن فایده‌ای باشد او حق ندارد که کلّ و همگی جهان را خالی از فایده شمارد ولی آن فایده چیست مولانا آنرا مسکوت می‌گذارد.

نیز ممکن است بگوییم که تشخیص فایده مناسبتی با احوال و میزان علم هرکس دارد و آن بنسبت طبقات مردم بلکه حالات شخصی یك تن، تفاوت حاصل می‌کند چنانکه فایدهٔ تاجر پیشگان اندوختن مال و سود طالب علمان در دانش اندوزی است و فایدهٔ مردم جوان و نیرومند درکام جویی و هوس‌رانی

وفایدهٔ سالخوردگان در نگهداری نیروهای تن وهرگونه امری است که مبنی براحتیاط باشد پس انسان باقلّتِ وسائلِ تشخیص و محدود بودن آنها درحدود معیّنی که طبیعت بدو داده است و تأثیر احوال وی در نوع تشخیص و جهات آن ، هرگز حق ندارد که از فایدهٔ مسائل خلقت بنحو کلّی و بصورت قاطع سخن گوید و تشخیص خود را حکم جزم و قطع فرض کند زیرا کسی می‌تواند بر چنین حکمی دلیری ورزد که بر جمیع عوالم و حدود بی کران آفرینش طولاً و عرضاً محیط شده باشد و این‌چنین احاطه در وسع هیچ آفریده نیست و بنابراین، سؤال از حکمت آفرینش و از جمله تعلّق روح ببدن بعنوان غـرض و مقصود خدا از خلقت امری عبث و بیهوده است بخصوص که هنوز خلقت و اطوار آن در جریان است و بتمامی نرسیده است و ما نهایت آن را نخواهیم دید وغرض و حکمت چیزی آنگاه حاصل می‌شود که آن چیز بنهایت کمال خـود برسد تا غرض و فایدهٔ آن نیز بوجود آید . و نتیجه آنـکه موازین بشری را نمیتوان مقیاس کار خدا و جهان آفرینش قرار داد .

گمان می‌رود که مولانا نظر بدانچه گفتیم نخست از دشواری این سؤال و نا سودمندی آن سخن گفته و سپس جواب نقضی و اقناعی داده است .

برای اطّلاع از عقیدهٔ اشعریان ، جع : نهایة‌الاقدام ، طبع بغداد ، ص ۴۰۰ ـ ۳۹۷ ، شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ۱۶۵ ـ ۱۶۱ ..

ولی‌محمّد اکبرآبادی درتفسیر این‌ابیات می‌گوید : « این‌جواب ازجوامع الکلم است که منکر و معتقد همه را مفید است و درین جواب بتعیین فایده هم اشارت رفته‌است می‌فرمایند که چنانچه فایدهٔ حبس کردن معنی درلفظ ، ظهور معنی‌است درخارج زیرا که لفظ صورت معنی‌است و عین آن ، همچنین‌فایدهٔ حبس روح در بدن ، ظهور روح وکمالات روح است در عالم خارج زیرا که بدن نزد محقّقین‌صورت روح وعین‌روح است وچنانکه نسبت بدن بروحست

نزد ایشان همچنین نسبت روح بذات حق است سبحانه که وی جان جان است پس ظهور روح درخارج مستلزم ظهورحق است درخارج پس دریافتی لطافت جواب را » . شرح ولی‌محمّد اکبرآبادی ، طبع لکناهو ، ص ۹۹ . این جواب با سیاق کلام مولانا سازگاری ندارد . بحرالعلوم هم این‌جواب را مردود شمرده و گوینده را نسبت بکفرداده است . اسماعیل انقروی و یوسف بن احمدمولوی نیز علل چند و نزدیک به ده فایده برای تعلّق روح ببدن برشمرده‌اند که آن‌هم بسخن مولانا مرتبط نیست .

جواب مولانا مأخوذ است ازگفتهٔ بهاء ولد : « اکنون توجزو این کلّ جهان آمدی چون تو ، کلّ جهان را هزل دانی تو که جزوی چگونه است که کار خود را جدّ دانی . » معارف بهاء ولد ، طبع طهران ، ج ۱ ، ص ۱۱۹ .

در نسخهٔ موزهٔ قونیه بخطی نزدیک بخطّ متن درکنارهٔ عنوان این سه بیت اضافه شده و پیش از شروع مطلب است .

چون زعُمّر آن رسول این‌را شنید روشنیی در دلش آمد پدید
مَحْوشد پیشش سؤال و هم جواب گشت فارغ از خطا و از صواب
اصل‌را دریافت بگذشت ازفُروع بهر حکمت کرد در پرسش شروع

این ابیات در چاپ لیدن نیست ولی در شرح انقروی و یوسف بن احمد مولوی وجود دارد ، مضمون آن هم متناقض است ، یک جا می‌گوید که سؤال و جواب پیش رسول قیصر محو شد و باصل رسید و از فرع درگذشت و بآخر می‌گوید که در پرسش شروع کرد و ما در ذیل می‌بینیم که او سؤال را آغاز کرده و جوابی نقضی واقناعی شنیده است از اینرو احتمال می‌دهیم که این ابیات الحاقی باشد بخصوص که پس از چند بیت مولانا همین مضمون را با تأکید تمام ذکر می‌کند و قصّه را بپایان می‌رساند چنانکه نظم و سیاق مطلب اقتضا دارد .

شکرِ یزدان طوقِ هرگردن بود — نی جدال و رُو تُرُش کردن بود

گر ترش‌رُو بودن آمد شکرو بَس — پس چوسرکه شُکر گویی نیست کس

سرکه را گر راه یابد در جگر — گو بشَو سِرْکَنگَبین او از شکر

ب ۱۵۲۷ ـ ۱۵۲۵

طَوْقِ گردن : گردن بند ، بکنایت ، امری واجب و کردنی که انسان متعهّد است که آنرا بادا رساند و درکار آرد ، نیز آرایش و زیور .

شکر : ثنا گفتن و یا دوست داشتن و حرکاتی است که بقصد احترام نسبت بکسی که انعامی کرده است در عمل آورند مانند از جا برخاستن و دوتا شدن پس شکر ، عمل کسی است که چیزی بدو رسیده و آنرا نعمت و احسان شمرده است و این معنی با خصومت و جدال و رو ترش کردن که حاکی از اعتراض و ناخشنودی است سازگار نمی‌آید بنا براین ، عمل کسانی مانند متکلّمان که راه جدل می‌پویند و یا خشک زاهدان که همیشه عبوس و گرفته هستند و گویی با عالم وجود در خصومت‌اند و از آنچه در جهان آفرینش روی می‌دهد ناراضی هستند ، با مفهوم شکر منافات دارد زیرا شکر نتیجهٔ اعتقاد بوصول نعمت است و خصومت و انقباض ، حاصل احساس نقمت و خلاف مراد است پس مردم شکرگوی نباید در پی اعتراض و یا در حال گرفته رویی باشند . اینست مقصود مولانا ، آنگاه می‌گوید که اگر این حالت پدید آمد آنرا باید با قوّت ایمان و اعتقاد بخدای تعالیٰ معتدل ساخت چنانکه سرکه را با عسل یا شکر می‌آمیزند و اعتدال می‌بخشند .

معنی اندرشعر جز با خَبْط نیست — چون قَلاسنگست و اندر ضَبْط نیست

ب ۱۵۲۸

خَبْط : در شب رفتن بدون دانستن راه و داشتن رهبر ، بی نظمی در کار و فکر ، اشتباه و خطا .

قلاسنگ : این کلمه در فرهنگها به (فا) و (قاف) هردو ضبط شده است ، درنسخهٔ موزهٔ قونیه به (قاف) با دو نقطه خوانده می‌شود ، درچاپ لیدن و شرح یوسف بن احمد مولوی و انقروی به (فا) و با یک نقطه است، شارحان مثنوی نیز آنرا به (فا) و مطابق چاپ لیدن ضبط کرده‌اند و بعضی گفته‌اند که (قلا) به (قاف) و با دو نقطه، ترکی و بمعنی فلاخن‌است . وآن آلتی است برای پراندن سنگ که در وسط آن ظرفکی است بشکل مستطیل که از نخ پنبه یا پشم یا ابریشم مانند پاشنهٔ جوراب می‌بافند و از دوسوی‌درازی آن ، دو ریسمان می‌بندند و سنگ را درآن ظرفک می‌نهند و دو سر نخ را می‌گیرند و بقوّت بگرد سر چرخ می‌دهند و سنگ را بسوی هدف پرتاب می کنند .

« داود قلاسنگی داشت ، جالوت گفت بجنگ سگان می‌روی گفت بلی کافر بتر از سگ است و جالوت بیضهٔ آهنین داشت وگرزی آهنین ، داود قلاسنگ بگردانید و بزد بر بینی جالوت آمد در حال بیفتاد و جان بداد . » عجایب نامه ، نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ ملّی . در اینجا نیز این کلمه با (قاف) نوشته شده است .

در ترجمهٔ تفسیر طبری (انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۱ ، ص ۱۵۶ ، ۱۵۷) این کلمه با کاف و بدین صورت « کلاسنگ » آمده که بر تلفّظ آن به (قاف) قرینه‌ای تواند بود . این آلت را قلماسنگ نیز می گفته‌اند و اکنون قلّاب سنگ می گویند . جع : برهان قاطع ، فرهنگ‌رشیدی ، غیاث‌اللّغات آنندراج . عربی آن مِقْلاع است که در دستوراللغه و منتهی‌الارب به فلاخن ترجمه شده است .

معنی هرچه لطیف‌تر و دقیق‌تر باشد از تعبیر و نظم الفاظ دورتر می‌افتد برای آنکه الفاظ وتعبیرات متداول و معمول دراصل برای محسوسات یا امور

نزدیک بحس ّ وضع شده و جمله‌ها و کلماتی که بر سر زبانها می گردد ، از حدّ و درجهٔ فهم و ادراك عامّهٔ مردم حکایت می کند ، وضع مصطلحات علمی و فنّی برای احتیاجی‌است که صاحبان علوم و فنون بلفظ تازه دارند ولی مفاهیم علمی و فنّی در ذهن مشخّص است و بیان آنها دشوار نیست لیکن آنچه بذوق و وجدان‌پاك مُدْرَك‌می‌شود برای‌خود ادراك کننده هم‌بنحوقاطع‌مشخّص و باز شناخته نیست و در این مورد ظرف الفاظ و تعبیرات ، سخت تنگ و نادرخور است .

نثر و محاوره که مقیّد بوزن و قافیه نیست نمی‌تواند اینگونه معانی را بدرستی حکایت کند تا چه رسد بشعر که بوزن و قافیه و شرایط هریک‌از آنها محدود و مقیّد است و این تقیّد غالباً موجب آنست که معانی چنانکه باید و بدقّتی مناسب در بیان نیاید و رعایت قافیه سبب می‌شود که الفاظی بیاورند که جز باتصرّف وارتکاب مجاز با نظم معنی و سیاق کلام سازگارنباشد بدین‌جهت مولانا که فکری لبریز از حقیقت و دلی سرشار از هیجان و غلبهٔ احساسات عاشقانه داشت همواره از شعر و شاعری که از روی واقع ، نوعی تکلّف ببار می‌آورد و بالطّبع معنی را درغالب موارد نارسا می‌سازد ، فریاد شکایت وگله بلند می کرد و شعر و پیروی اوزان مخصوص و قافیه پردازی را بباد انتقاد می - گرفت هرچند که او خود قوی دست ترین‌گوینده و زبان‌آورترین شاعر بود و بنیروی فکر سخن‌آفرین معنی پرداز، مضامین بسیار باریک و بلندرا بفصاحت و شیوائی و رسائی تمام در ضمن مثلهای بدیع و تعبیرات نوآیین بیان می کرد چنانکه در دیوان‌کبیر و مثنوی شریف نمونه‌های بسیار از آن می‌توان دید . با وجود این قوّت بیرون ازعادت و همانای اعجاز ، می‌بینیم که او لفّاظی وتقیّد بوزن وقافیه را انتقاد می‌فرمایدآن هم در روزگاری که‌شاعری وصنعت پروری هنر بزرگ‌وشهرت خیز بوده است زیرا طبع پیشرو وفکر دور پرواز اونمی‌تواند

در حصار و خار بستی که صنعت سازان و قافیه اندیشان بگرداگرد اندیشه و خیالات انسان کشیده‌اند محصور و پای‌بند ماند و از سوی دیگر بجهت رعایت خاطر نوآموزان وکودك اندیشگان عصر و اهل سلوك نمی‌خواهد یکباره این سنتها و رسمها را درهم ریزد . از این‌رو می‌گوید :

رستم ازین بیت و غزل ، ای شه وسلطان ازل
مفتعلن مفتعلن مفتعلن کُشت مـرا
قـافیه و مغلطه را گـو همـه سیلاب ببر
پوست بود پوست بود درخور مغز شعرا

* * *

آینه ام آینه ام مـرد مقـالات نـه ام
دیده شود حال من ار گوش شود چشم شما
دیوان ، ب ٤٨٦ ببعد

حقم نـداد غمی جز کـه قافیه طلـبی
ز بهر شعر و از آن هم خلاص داد مـرا
بگیر و پاره کن این شعر را چو شعر کهن
که فارغست معانی ز حرف و باد و هوا
همان مأخذ ، ب ٢٥٩٣ ، ٢٥٩٤

نیز جع : مثنوی ، ج ۱ ، ب ۱۷۳۷ ببعد ، الحکمة الخالدة ، طبع مصر ، ص ١٨٤ که سخنی از خالدبن صفوان مناسب این مضمون نقل کرده است .

آن‌رسول‌ازخودبشُد زین‌یک‌دوجام — نی رسالت یاد ماندش نی پیام
واله انـدر قـدرتِ الله شد — آن رسول اینجا رسید و شاه شد
سیل چون آمـد بدریا بحر گشت — دانه‌چون‌آمد بمَزْرَع‌گشت کَشْت
چون تعلُّق یافت نان با بوالبَشر — نان مرده زنده گشت و با خبَر

موم و هیزم چون فدای نار شد / ذاتِ ظلمانیّ او انوار شد
سنگِ سُرمه چونکه شد در دیدگان / گشت بینایی شد آنجا دیدبان
ای خنک آن مَرد کز خود رَسته شد / در وجودِ زندهٔ پیوسته شد
وایِ آن زنده که با مرده نشَست / مرده گَشت و زندگی ازوی بجَست

ب ۱۵۳۶ - ۱۵۲۹

مَزْرَع : زمینی که در آن تخم کارند ، کشت‌زار ، مزرعه .

کَشْت : مخفّف کاشت بمعنی چیزی که کاشته باشند .

سنگِ سُرمه : سنگی سیاه و صفایحی (وَرَقه وَرَقه) و برّاق و زودشکن که بعضی از آن مایل برنگ بنفش است و بهترین آن ، اصفهانی است ، در مکّه و مصر نیز هست ، بگفتهٔ ابن‌سینا جوهر سرب میّت است . این سنگ را می‌سایند و از آن سرمه می‌سازند و در چشم می کشند و آن را « سرمه سنگ » می‌نامند . مقابل: جواهر سرمه وانواع دیگر آن . خاقانی دربارهٔ سرمهٔ اصفهانی می گوید :

دیدهٔ خورشید چشم درد همی‌داشت
از حسد خاک سرمه زای صفاهان
لاجرم آنک برای دیدهٔ خورشید
دست مسیح است سرمه سای صفاهان
چرخ نبینی که هست هاون سرمه
رنگ گرفته ز سرمه های صفاهان

دیوان خاقانی ، ص ۳۵۴

عربی آن (اِثمِد) است .

جع : قانون ابن‌سینا ، بحرالجواهر ، تحفهٔ حکیم مؤمن ، مخزن‌الادویه در ذیل : اِثمِد .

این ابیات در شرح تأثیر صُحْبت و همنشینی با ولیّ کامل است کـه در نتیجهٔ آن ، بتدریج صفات مذموم و پستی گرایِ سالک ، بصفات نیک و بلند مبدّل می‌شود و باطن و ضمیر او بدرون و باطن پاك و روشن بین شیخ اتّصال می‌یابد ، براثر این پیوستگی و اتّصال باطنی سالک از وجود خود تهی و از هستی پیر ، لبریز و پُرمی‌گردد وشیخ دردل وی متمثّل می‌شود تاآنجا که فرق و دوگانگی از میان برمی‌خیزد و یک جان می‌شوند و دو تن .

این یگانگی بمناسبت آنست که شخصیّت هرکس بستگی دارد به احوال قلبی و صفات نفسانی او ، نه صورت جسمانی و هیکل ظاهری ، وهمان احوال و اوصاف درونی است که منشأ اثر است و بدن را درکار می‌کشد و بسوی نیکی یا بدی می‌برد و چون این پیوستگی بدانگونه که گفتیم صورت پذیرد ، فعلیّت سالک بتمام وکمال ، فعلیّت شیخ وصورت روحانی او می‌شود و بچشم واقع‌بین میان آن دو ، فرقی باقی نمی‌ماند ، این‌حالت را مولانا به مثالی از سیل دُردآلود محدود که در دریا ، آب صافی وکبود و بی کران می‌شود و احکام او تفاوت پیدا می‌کند و از نان که جمادی بی‌خبر است و در وجود انسان پذیرای حسّ و ادراك‌است بیان می‌فرماید . نمونهٔ دیگر موم وهیزم است که این هردو فروغ و روشنایی ندارند واز پیوستگی آتش ،شعله‌های تابناك و روشن‌گر، برمی‌افروزند و یا سنگ سرمه که سیاه و قیرگون است و چون ازآن سرمه سازند مایهٔ قوّت بصر و نیروی چشم است .آنگاه حالت کسی‌را که با مردم نادان وکورباطن و مرده دل‌می‌نشیند بدین‌گونه اتّصال که با ولیّ کامل روی می‌دهد مقایسه می‌کند که نتیجهٔ آن ، دوری از صفات انسانی و احکام زندگانی حقیقی است ولی این نکته را باجمال می‌گذارد زیرا درین باره بجای خـود سخن خواهدگفت . نیز ، جع : مثنوی ، ج ۲ ، ب ۲۱۶۳ ببعد .

متأخّرین‌صوفیّه حصول این‌حالت را ثمرهٔ «بیعت وَ لَوِیّه» ودوام ذکر

گفته‌اند ، بعقیدهٔ اینان ، بیعت وَلَوی و دوام ذکر منتهی می‌شود بـه فکر و حضور که تمثّل صورت شیخ‌است در باطن مرید وآنرا « پیوند ولایت » می‌ـ گویند . « و بحسب تشبیه معقول بمحسوس این صورت کـه داخل بدن انسان می‌شود مثل پیوندی است که از درخت شیرین بردرخت تلخ می‌زنند که دراوّل آن پیوند در نهایت ضعف و مختفی در تحت شاخهای تلخ است که اگر تربیت باغبان نباشد بزودی بخشکد و شاخهای تلخ در نهایت قوّت و پوشانندهٔ پیوند شیرین است و بتدریج که باغبان شاخهای تلخ را می‌زند و نمی گذارد کـه پیوند را بپوشاند آن پیوند شیرین قوّت کند و بالاخره خود آن پیوند شاخهای تلخ را بخشکاند و اگر بعض شاخهای تلخ نخشکد مختفی و ضعیف شود که گویا نیست و هرچه از آب و خاك این عروق تلخ بکشد قوّت پیوند شیرین شود و میوهٔ شیرین بارآورد و همچنین پیوند شجرهٔ الٰهیّه که صورت ملکوتی ولیّ امر باشد که چون بواسطهٔ بیعتِ وَلَوِیّه برشجرهٔ تلخ وجود آن سالك می‌رسد در نهایت ضعف و اختفا می‌باشد در تحت شاخهای تلخ هواها و آمـال نفسانی و باغبان ولایت باید که بدستیاری توفیق الٰهی شاخهای هواهای نفسانی را بزند و بخشکاند تابتدریج آن پیوند شجرهٔ الٰهیّه‌نمایان شود و قوّت‌گیرد وغالب‌شود برشاخهای شجرهٔ تلخ‌وجود سالك . » ولایت نامه ، از سلطان علی‌شاه گنابادی طبع طهران ١٣٤٤ ، ص ١٩٣ . این مطلب ، تفصیل گفتهٔ مولاناست :

ای ز خیال‌های تو گشته خیال ، عاشقان
خَیْلِ خیال این بود تا چه بود جمال تو
وصل کنی درخت را ، حالت او بدل شود
چون نشود مها بَدَل، جان و دل از وصال تو

دیوان ، ب ٢٢٧٦٣ ، ٢٢٧٦٤

چون تو در قرآن حق بگْریختی   بـا روانِ انبیا آمیختی

هست قـرآن حالهـای انبیا — مـاهیانِ بحرِ پاكِ كِـبْريـا
ور بخوانی و نهٔ قـرآن پذیر — انبیا و اولیا را دیـده گـیر
ور پذیرایی چو برخوانی قصَص — مرغ جانت تنگ آید در قفص
مرغ کو اندر قفص زندانیَست — می نجوید رَستن از نادانیست

ب ١٥٤١ - ١٥٣٧

قـرآن و هر کتاب آسمانی دیگر ، برای آنست که بدان متنبّه شوند و باحکام آن کار کنند و بمعانیش متحقّق گردند نه آنکه بسیار بخوانند و درالفاظ آن بحثهای دور و دراز پیش آورند و آنرا دستآویز هواهای خویش کنند و سرمایهٔ جدال و مناظره و ستیزه گردانند .

قرآن کریم اگر درست بیندیشیم نسخهٔ طبیب را ماند کـه مقصود ازآن کار بستن و ریشه کن ساختن رنجوری و بیماری و بهبود یافتن است . اکنون اگر بیمار نسخهٔ طبیب را بگیرد و بجای آنکه بدان عمل کند ، در رنگ کاغذ و جنس آن یا عدد داروهایی که برروی آن نوشته شده است بمطالعه و دقّت پردازد ، بی هیچشک بر زیان خود کمر بسته و کاری لغو و بیهوده کردهاست.

مسلمانان در آغاز کار ازخواندن قرآن ، عمل باحکام و تحقّق بمعانی آنرا پیش نهاد همّت کرده بودند و بدین جهت عدد کسانی که قرآن را از بر داشتند بنابرمشهور از شش تن و علی التّحقیق از چهار تن بیشتر نبود ولی پس از آن ، حفظ قرآن با هفت قراءت و در چهارده روایت براساس قراءت قرّاء سبعه که هریک دو راوی مشهورداشتند معمول شده بود وکسی را که قرآن بهفت قراءت می‌خواند « سبعه خوان » می‌نامیدند و این اشخاص غالباً عمر خود را در کیفیّت اصوات و صحّت الفاظ و مراقبت ادغام و وصل و وقف و اماله و تفخیم ، صرف می‌نمودند بی آنکه از خود رهایی یافته و بحقایق قرآن رسیده باشند وختم قرآن دو یا سه نوبت در شبانروز یکی از وسائل شهرت و ریاست شده بود .

در روزگار مولانا نیز چنین کسان بودند که آنها را «حافظ سبعه خوان» می‌گفتند و گاهی نیز این کتاب آسمانی را بقراء‌تهای غریب و نادر، تنها برای اظهار فضل و خود نمایی در مجالس می‌خواندند و ازین جمله بود صاین‌الدّین مقری که «روزی در بندگی مولانا حکایت سبعه خوانی صاین‌الدّین مقری می‌کردند که ابوحفص دوران و قالون زمانست و هرشب باید که ختم قرآن کند، آنگاه آرامد، فرمود که آری، گردکان را نیکو می‌شمرد و از مغز نغزش خبرندارد» مناقب افلاکی، طبع استانبول، ص ۴۰۹، نیز ص ۱۳۵ که مولانا این مقری را بواسطهٔ بی‌سلیقگی درقرآن خواندن، انتقادی نغز و ملیح فرموده است. همچنین، فیه مافیه، طبع طهران ۱۳۳۰، ص ۸۱، که متضمّن نقدی است بلیغ از کسی که قرآن را می‌خواند و از بواطن آن خبر ندارد.

ابوطالب مکّی و محمّد غزّالی هریک بتفصیل درشرائط خواندن قرآن سخن گفته‌اند، محمّدغزّالی ده‌شرط، برای آن برشمرده است، بعقیدهٔ ابوطالب مکّی کسی که‌قرآن را نه بشرط تعقّل و سماع از حق بخواند، قراءت وی در حکم شرك خفی است ولی آنچه مولانا گفته است از سخن این دو بزرگ موجزتر و دقیق‌تر و مُدَلَّل‌تر است اینک در ایضاح نظر مولانا می‌گوییم:

فائدهٔ پیمبران و هریک از مصلحین جامعهٔ بشری در پندها و تعلیمات ایشان و بکار بردن آنهاست و سروکار ما با این طبقه، از این راه است نه از طریق تجارت و سود مادّی و یا نفع و فایدهٔ جسمانی و شهوانی، بنابراین اصل، مقصود از دیدار حضرت رسول جز استفاده از اقوال و احکام آن برگزیدهٔ خدا نتواند بود و این‌فایده درقرآن کریم مندرج است که درآن مقامات پیغمبر ما واحوال انبیای سلف یاد شده است و اگر ما بدان مقامات و احوال‌متحقّق شویم چنانست که با همه پیمبران دیدارکرده و همنشین شده باشیم از آن جهت که سخن، یکی از مراتب ظهور معنوی هرسخن‌گوی بلکه لطیف ترین درجات

تجلّیِ جان و روحانیّت اوست و اگر این معنی که تخلّق و تحقّق است بدست نیاید مثل اینست که ما پیمبران را هرچند که همعصرشان باشیم ملاقات نکنیم زیراآن فایده که از وجود پیمبر و دیدار وی مقصود است با فقد تحقّق حاصل نمی‌شود پس خواندن قرآن با وجود تحقّق مانند آنست که همه انبیا را دیده باشیم چنانکه با عدم تبدیل صفات ، دیدن و نا دیدن پیمبران برابر و یکسان است . وظاهراً این مضمون نزدیک است بامفاد حدیث: مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَکَأَنَّما شافَهَنی وَشافَهْتُهُ. (هر که قرآن بخواند پنداری که او با من ومن با او دهان بدهان سخن گفته‌ام) مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَکَأَنَّما اُدْرِجَتِ النُّبُوَّةُ بَیْنَ جَنْبَیْهِ اِلّا اَنَّهُ لایوحیٰ اِلَیْهِ . (هر که قرآن بخواند گویی که پیمبری در درون او مندرج شده با این تفاوت که بدو وحی نمی‌رسد.) کنوزالحقائق ، طبع هند ، ص۱۳۲، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج۱ ، ص۱۹۵. و نزدیک بدین معنی احادیث متعدّد در مقدّمات کتب تفسیر نقل شده است .

جع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۲ ، تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج۱ ، ص ۸، مجمع البیان ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ٦ ، بیان السعادة طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۸ - ٦ و با تفصیل بیشتر ، قوت القلوب ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۷۷ - ٦۸ ، احیاء العلوم ، ج ۱ ، ص ۱۹۵ - ۱۹٤ .

این حکایت را نیز بخوانید : « روزی پروانه از حضرت مولانا التماس نمود که وی را پند دهد و نصیحت فرماید ، زمانی متفکّر مانده بود ، سرمبارک برداشت و گفت که امیر معین‌الدّین می‌شنوم که قرآن را یاد گرفتهٔ ، گفت آری ، دیگر شنیدم که جامع اصولِ احادیث را از خدمت شیخ صدرالدّین سماع کردهٔ ، گفت بلی ، گفت چون سخن خدا و رسول را می‌خوانی و کما یَنْبَغی بحث می کنی و می‌دانی و ازآن کلمات پند پذیر نمی‌شوی و بر مقتضای هیچ آیتی و حدیثی عمل نمی کنی از من کجا خواهی شنیدن و متابعت نمودن . » مناقب

افلاکی ، طبع انقره ، ص ١٦٥ .

« هیچ خوشتر از حالت انبیا علیهم‌السّلام نبوده است در قرآن می‌نگر تا در ایشان نگریسته باشی و در عالم ایشان رفته باشی . » معارف بهاء ولد ، طبع طهران ، ج ١ ، ص ٤٢٩ .

امّا نشانهٔ این تحقّق که بازگفتیم ، بعقیدهٔ مولانا ، عشق بحریّت وآزادی از تقلید و پای‌بند بودن برسوم و علوم رسمی و بندگی هویٰ و آرزوی نفسانی است . در چنین حالتی است که مرغ جان در تنگنای قفس تن یا تقلید ، بال‌و پر می‌زند و می کوشد که میله‌های قفس را بشکند و در فضای آزاد و بی نهایت حرّیّت و یا اتّصال بعالم الٰهی که عین حرّیّت است بال و پر بگشاید و هر مرغ جانی که بدین قفس خوگیر است ، ازین‌آزادی و جهان خدایی بویی نبرده و بدین سبب در مضیقه و تنگنای تقلید و شهوت ، خوش می‌زید و قصد آن عالم نمی کند .

روحهایی کز قَفَصها رَسته‌اند انبیاء رَهْبَرِ شایسته‌اند
از برون آوازشان آید ز دین که رَهِ رَستَن ترا اینست این
ما بدین رَستیم زین تنگین قفص جز که این‌ره نیست چارهٔ این‌قفص

ب ١٥٤٤ - ١٥٤٢

تنگین : در زبان فارسی پسوند (ین ، ینه) برای ساختن صفت بکار می‌رود در موارد ذیل :

١ ــ بآخر اسم برای بیان جنس و اصل موصوف مانند : زرین ، زرینه، سیمین ، سیمینه ، بلورین ، بلورینه .

٢ ــ بآخر اسم برای وصف بحالتی از احوال مانند : رنگین ، ننگین ، غمین .

٣ ــ بآخر صفت تفضیلی و عدد ترتیبی برای تعیین و تشخیص مانند :

برترین (آنکه برتر است) بیشترین (آنچه بیشتر است) توانگرترین (آنکه توانگرتر است) .

٤ ـ بآخر صفاتی کـه از فعل ساخته نمی‌شود مانند : بیش ، بیشین ، بیشینه ، کم ، کمینه ، مـه ، مهین ، مهینـه ، کـه ، کهین ، کهینه ، بر ، برین ، راست ، راستین (بمعنی راست و درست و مستقیم کـه بدین معنی از راست مقابل چپ گرفته نشده است) و ازین جنس است : تهمینه نـام دختر پادشاه سمنگان که ظاهراً از (تهم) بمعنی قوی و نیرومند ساخته شده است .

ازین قبیل است ، خامینه :

پخته نگردی تو بدوزخ هنوز　　　هیچ ندانی تو چه خامینه‌ای

دیوان سنائی ، ص ۱۰۱۵

مولانا براین قیاس ، پسوند (ین) را درصفت بکار می‌برد :

ازین تنگین قفس جانا پریدی　　　وزین زندان طرّاران رهیدی

دیوان ، ب ۲۸۲۵۶

خیره بماند جان من در رخ او دمی و گفت
ای صنم خوش‌خوشین ای بت‌آب وآتشین

دیوان ، ب ۱۹۲۵۰

مقصود اینست که انبیا از قید هوی و تقلید و پیروی اوهام رسته بودند و بدون این معنی نبوّت متحقّق نمی‌شود و یا آنکه هر کس بمقام تحقّق برسد مثل اینست که بدرجهٔ نبوّت نائل آمده است ازآن جهت که پیوستگی بحق و یافتن الهام و سماع خطاب الٰهی امری گسستنی نیست هرچند کسی که بدین‌مقام واصل گشت مأمور بتبلیغ نباشد آنگاه می‌گوید که آواز برونی این رهبران از طریق دین بما میرسد و شریعت و احکام دین فریادی است که ایشان از روی دلسوزی و غمگساری برمی‌کشند و راه نجات و رستگاری را بما می‌آموزند .

ضمناً معلوم می‌شود که انبیا آوازی هم از درون دارند که از راه باطن بجانهای پاك می‌رسد وگوش دل آن را می‌شنود.

خویش را رنجور سازی زار زار　　　تا ترا بیرون کنند از اشتهار
که اشتهارِ خلق بندِ مُحْکَمست　　　در ره این از بندِ آهن کَیْ کَمست

ب ۱۵۴۵، ۱۵۴۶

این رنجوری که مولانا آن را سبب رستگاری و رهایی ازشهرت می‌شمارد، بیماری ظاهر و رنجوری جسم نیست ولی آنست که انسان بواسطهٔ عمل، بخلاف عادات و سنن و رسومی که عامه می‌پسندند و پای‌بند آنها هستند خویش را از نظر آنها بیندازد تا نا مطلوب شود و گمنام ماند و ازآمد و شد وآمیزش باآنها آزاد وآسوده گردد واز زیانها وآفتهای شهرت درامن و امان باشد زیرا شهرت بندی است محکم تر از بندآهنین، بند است ازآن جهت که انسان بشهرت قانع می‌شود و از ترقّی باز می‌ماند. بند است از آنروکه مغرور می‌گردد و بگرد خود حصاری از شهرت می‌کشد و دقّت و احتیاط را از دست می‌دهد وز آن پس دُمادُمِ یکدیگر اشتباه می‌کند. بند است برای آنکه آدمی را برعایت خاطر عوام و ریا کاری وا می‌دارد تاشهرت و آوازه‌اش درهم نشکند، محکم تر از بند آهن است بدلیل آنکه بندی است نا محسوس و مَرَضی است نفسانی که مردم خواهان آن هستند و از داشتنش لذّت می‌برند بلکه دیوانه می‌شوند. مولانا باحتمال قوی نظر ملامتیان «صوفیّهٔ ملامتیّه» را درین ابیات تأیید و تقریر می‌کند و ما در داستان طوطی و بازرگان این روش را مطرح خواهیم ساخت. اینک حکایتی در فرار مولانا از شهرت:

«روزی حضرت مولانا رو بیاران عزیز کرده فرمود که چندانک ما را شهرت بیشتر شد و مردم بزیارت ما می‌آیند و رغبت می‌نمایند ازآن روز باز از آفت آن نیاسودم، زهی که راست می‌فرمود حضرت مصطفای ما که

اَلشُّهْرَةُ آفَةٌ وَ الرّاحَةُ فی الْخُمولِ (شهرت آفت و گرفتاری است و آسایش در گمنامی است) و پیوسته اصحاب را از آفت شهرت حذر می‌فرمود.»
مناقب افلاکی، طبع انقره، ص ۲۲۶.

حکایت ششم : قصّهٔ بازرگان که طوطی اورا پیغام داد بطوطیان هندوستان هنگام رفتن بتجارت

مأخذ ونقد و تحلیل این داستان

این قصّه چنانکه در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (ص ۲۰ - ۱۸) باز نموده‌ام پیش از مـولانا شهرت داشته و شیخ عطّار دراسرارنامه ، چاپ طهران (ص ۹۰ - ۸۹) آنرا بنظم آورده است ، روش مولانا درنظم آن ، بصورتیست که پس ازمقایسه هیچ شکٔ باقی نمی‌ماند که او اسرارنامه را پیش چشم داشته و ازاسلوب عطّار درکیفیّت بیان این حکایت استفاده کرده است با این تفاوت که شیخ عطّار بنابر روش خود درآوردن قصص و امثال ، هیچ گونه مطلبی بر اصل ، علاوه نکرده و تنها آنرا با تعبیری مؤثّر و دلنشین از گفت وگوی طوطی و حکیم هند بیان کرده است ولی مولانا مطابق اسلوب خویش از هریکٔ از اجزاء قصّه ، قالبی یا بهانه‌ای برای وصف احوال عاشقانهٔ خود و مسائل عرفانی و فلسفی و دینی و اجتماعی ساخته و باز یافته و بدین جهت عطّار آنرا در بیست و شش بیت ومولانا درسیصدوشصت وهفت‌بیت وتقریباً بمیزان چهارده برابر (بقیاس گفتهٔ عطّار) بنظم آورده است .

اندکی پیش از عطّار ، ابوالفتوح رازی در تفسیر خود قصّه‌ای مشابه این حکایت نقل می کند که باحتمال قوی ، منشأ آن باید روایات یهودیان باشد، مطابق آن روایت ، زمان این قصّه بروزگار سلیمان بن داوود پیغمبر کـه زبان مرغان نیزمی‌دانست می کشد و بجای طوطی ، سخن از هزاردستانی است که‌شخصی او را در بازار خریده و در قفص افکنده و بآواز آن ، دل خوش کرده بود ، مرغکی هم از جنس وی روزی بیامد و برقفص نشست و چیزی فروگفت ، هزاردستان نیزآواز برنکشید وسرود نخواند و بدین‌چاره گری سرانجام ازقفص رهایی یافت . تفاوت اصلی این روایت با گفتهٔ عطّار یکی از جهت آنست که

ذکری از گفت وگوی مرغ با کسی که او را گرفته بود و چاره جویی ازمرغان دیگر درآن ، دیده نمی‌شود و دیگر پایان حکایت کـه طوطی خود را بمردگی می‌زند و رها می‌شود ولی هزار دستان خاموشی می‌گزیند و بدین چاره خلاص می‌گردد ، نکته‌ای که تمام اسرار و جوشش حکایت برآن دور می‌زند .

ریشهٔ اصلی این‌دو روایت یکی است ولی باحتمال هرچه قوی‌تر ، این‌داستان بصورتی که عطّار می‌آورد پیش‌از روزگار وی و دست کم در اواسط قرن ششم معروف بوده است ، خاقانی در تحفة‌العراقین می‌گوید :

من مرده بظاهر از پیِ جَست　　　چون طوطی کو بمرد وا رَست

تحفة‌العراقین را خاقانی بسال (۵۵۲) و تقریبا همزمان با تألیف تفسیر ابوالفتوح رازی بنظم آورده است ، اوحدالدّین حامدبن‌ابوالفخرکرمانی (متوفیٰ ۶۳۵) از معاصران عطّار گفته است :

تا از دم خواجگی ومیری نرهی　　　گر میر سپاهی ز اسیری نرهی
چون‌طوطی آن‌خواجه‌که‌آن‌رمزشنید　　　زین بند قفص تا بنمیری نرهی

درگفتهٔ این‌دوشاعر نیز، موضوع قصّه ، طوطی‌و راه رستن او ، مرگست نتیجهٔ این‌داستان بتمامی نظیر حکایتی‌است که مولانا در دفتر ششم (ب ۳۷۹۹) نقل می‌کند . مولانا مضمون آنرا در اندرزی به قطب‌الدّین محمودبن مسعودبن مُصْلِـح کازرونی شیرازی ازعلماء بزرگ قرن هفتم هجری (۶۳۴-۷۱۰) فرموده است : « بعد ازآن خدمت قطب‌الدّین سؤال کردکه راهِ شما چیست ؟ فرمود که راهِ ما مُردن و نقدِ خود را بآسمان بردن ، تا نمیری نرسی ، چنانکه صدر جهان گفت تا نمردی نبردی . » مناقب افلاکی ، ص ۱۷۶ . بیت ذیل هم بدین معنی اشارتی است :

این بقدر حیلهٔ معدود نیست　　　زین حیل تا تونمیری سود نیست

مثنوی ، ج ۶ ، ب ۳۷۹۸

چنانکه می بینید مولانا نتیجهٔ این قصّه را موافق روایت عطّار و تعبیر

اوحدالدّین کرمانی « تا نمیری نرهی » در نظم و نثر مورد استفاده قرار می‌دهد و از اینجا می‌توان دانست که مأخذ او همان اسرارنامهٔ عطّار بوده است .

طوطی دراین داستان ، نمودار جان علویِ پاك و مجرّد است ، قفص ، بدین مناسبت ، مثالی است از تن و یا قالب کثیف فرودین ، راه نجات و طریق رهایی آن ، آزادگی و حرّیّت ازقیود وبندهای ساختگی عادت وتلقین وبعبارت تمام‌تر ، ترك تعلّق وآویزش مادّی‌است .

چنانکه در شرح ابیات ، بتفصیل باز گفته‌ایم ، تمثیل روح به مرغ در اشعار پارسی بعداز ابوعلی سینا و انتشار «قصیدهٔ عینیّهٔ» او و «رسالة الطّیر» تألیف وی و رساله‌ای بدین نام از ابوحامد محمّد غزّالی راه یافته‌است ، روح را مطابق روایت مسعودی عرَبان ازجنس مرغان می‌پنداشته‌اند (مروج‌الذهب درحاشیهٔ کامل ابن اثیر ، ج ٤ ص۱۱۲) مطابق چند حدیث ارواح مؤمنان در بهشت بصورت مرغان سبز فام درمی‌آیند ، روح ابراهیم فرزند حضرت رسول اکرم (ص) گنجشگی از گنجشگان بهشت شده‌است ، جانهای کافران‌نیز مرغان‌آتشین‌سیه فام می‌شوند. (البدء والتاریخ ، ج۲ ، ص۱۰٤، ۱۰۵، ۱۲۰).

اعراب جاهلیّت معتقد بودند که روح کشتگان‌شکل بوم بخود می گیرند، این تمثیلها با یکدیگر مرتبط است ، نظیر آن ، تصویر فرشتگانست که عامّه آنهارا با پر وبال نقش می کنند ، در روایات اسلامی نیز ملائکه بال و پر دارند و جبرئیل که بیش‌از همه بزمین آمد (برای ابراهیم پنجاه نوبت و بر موسی چهارصد و بر عیسی ده بار و بر پیغمبر ما (ص) بیست وچهار هزار یا شصت هزار بار نازل شد .) با هزار بال تصوّر شده است . (البدء والتاریخ ، ج ۱ ، ص۱۷۳ ، سفینة البحار ، در ذیل : جبرئیل .)

روح انسانی و فرشتگان با همدیگر مناسبتی روشن دارند ، هردو ، از آسمان ویا عالم غیب بزمین می‌آیند و باز بمقرّ اصلی خود باز می‌روند ، فرشتگان برای ابلاغ امر و جان بوقت خواب و پس‌از مرگ ، پس جان نیز باید مانند

آنها بال و پر داشته باشد همچنانکه مرغان که از زمین بهوا و از هوا بسوی زمین پرواز می‌کنند، بال و پر دارند ، اینست سبب آنکه پیشینیان ملک و روح را با پر و بال ، تصوّر و تصویر کرده‌اند .

در کلیله ودمنه یک باب هست بنام « بابُ الْحَمامَةِ الْمُطَوَّقَةِ » ، این کبوتر طوقدار با جمعی از کبوتران دیگر بطمع دانه در دام افتاد ، آنها با یکدیگر همدست شدند وبنیروی تعاون وهمدستی دام‌را از زمین برکندند وبهوا پریدند و در زمینی فرود آمدند ؛ با موشی تیز دندان و چابک دوست شدند . آن‌موش بندهای دام‌را پاره کرد و کبوتران آزاد شدند ، در رسائل اخوان‌الصّفا چاپ مصر ، ج ۱ ، ص ۶۳) که بنا بر مشهور در اواسط قرن چهارم هجری تألیف شده‌است ، این حکایت رمزی‌است ازگرفتاری جان علوی در دام تن وآزادی او ، ممکن‌است همین قصّه با تأویلی که اخوان الصّفا کرده‌اند ، منشأ تمثیل روح به‌کبوتر « ورقاء » در ذهن ابن سینا که از رسائل اخوان الصّفا در آغاز عمر ، اطّلاع داشته و یا دیگران رسوخ یافته باشد ، هرچندکه مقصود ازآن ، در کلیله و دمنه چنانکه تمامت آن باب ، بدان ناظراست ، بیان فوائد همکاری اجتماعی و نشان دادن قدرت جامعه در برابر زورگویان است و با گرفتاری وآزادی جان انسانی بحسب ظاهر ، ارتباط ندارد .

بهرصورت مولانا این تمثیل و تصویررا اختراع نکرده‌است ، اصل قصّه هم پیش‌از وی موجود و مشهور بوده است ، هنر او در بسط و تفصیل آن حکایت‌است باتعبیری دل انگیز و شیوا و افزودن مسائل مختلف عرفانی وفلسفی و دینی بهمراه مضمونهای شاعرانه وعاشقانه‌که در زیبائی وحسن تأثیرگفتارش تأثیری درخور توجّه و درحدّ اعجاب بجا گذاشته‌است .

اکنون ، قصّهٔ طوطی و بازرگان را مطابق گفتهٔ مولانا و با اشارت بدقائقی که درضمن آن مندرج ساخته‌است باز می‌گوییم :

بازرگانی طوطیی زیبا و محبوس در قفص داشت ، بازرگان می‌خواست بهندوستان برود ، بغلامان و کنیزان خویش گفت برای شما ارمغان چه بیاورم ، هریکی چیزی خواستند و او پذیرفت ، طوطی را گفت تو چه می‌خواهی تا از هندوستان برایت بیاورم ، طوطی پیغامی بطوطیان شکرخای هند فرستاد ، این پیغام متضمّن گرفتاری و مهجوری طوطی و چاره جویی برای آزادی او بود ، پیغامی سخت غم انگیز و دل سوز که مولانا چنان گرم وسوزانش بیان کرده‌است که هرسنگ دل صبرآزمای را بهیجان می‌آورد . ذکر این پیغام درد آلود ، گویی مولانا را بار دیگر بیاد روزگار وصال و اتّصال خود با شمس تبریز و رنجهایی که در فراقش برخود می‌گیرد ، افکنده است که بی اختیار از زبان طوطی شرح هجران و بیقراری خویش‌را با زبانی آتشبار وجان‌گداز بازمی‌گوید ولی این مهجور فراق دیده ، در عشق بکمال رسیده و از سر مُرادات خود برخاسته‌است بدین جهت بوصف رضا و یا بعبارتی دیگر نیروی تحمّل‌خویش می‌پردازد ، خویش را نخست بلبل می‌خواند ، بلبلی‌که تنها عاشق زیبائی گل نیست، بلکه در عشق چنان قدرتی دارد که خار وگلستان‌را بدَم درمی‌کشد ولی بلبل ، سست عهد و ضعیف و نابردبار است و در خور چنین حوصله نیست بدین نظر تعبیر را برمی‌گرداند و از خود نهنگی فراخ حوصله ، باز می‌نماید ، نه آن نهنگ‌ که درآب می‌زید و بابرودت ورطوبت دریاها پرورش می‌یابد، نهنگی آتش نهاد که قوت و خورش اوآذر عالم‌سوز عشق‌است ، از آتش می‌زاید ودر آتش می‌زید و ازاینرو بخلاف مراد و ناخوشهای عشق ، خوگر شده‌است .

صوفیان در بارهٔ صفت یا ملکهٔ «رضا» بسیار سخن‌گفته‌اند ، ما این سخنان را در شرح ابیات نقل کرده‌ایم ؛ لیکن عبارات آنها مختصر و مجمل ودرحدود تعریفات و رسوم منطقیان است .

مولانا این حالت را با بیانی عاشقانه و روشن‌تر ازآفتاب و در عین حال

مؤثّر و دلنشین شرح می‌دهد ، تأثیر این بیان وقتی قوّت می‌گیرد که ما تحمّل و بردباری او را در برابر جفا و بدگویی و دشنامهای همعصران ، از روی احوالش بیاد آوریم ، او بدانچه می‌گوید عمل کرده و رضای خودرا بدانچه در راه ارادت بشمس تبریز می‌کشید ، نشان داده‌است .

این نهنگ آتشی که مولاناست از وجود شخصی و یا شخصیّت فردی ، خلاص شده و وسعت فکر و ذاتش بدان مثابت است که نیکی و بدی و زشتی و زیبائی بلکه نیک و بد را در فراخ حوصلگی خود گنجانیده و هضم کرده است ، او وجودی جهانی و شخصیّتی پهناوراست که همه را در خویش می‌بینند ، عاشق کُلّست و خود کُلّست او .

این اوصاف همانهاست که طوطی جان یعنی جان مرد کامل و یا خود پیر بدانها اتّصاف دارد و بدین مناسبت سخنی از صفات پیر و یا جان کاملان باز می‌گوید ، او بظاهر در چشم خلق مانند مرغی ضعیف‌است و اورا از جنس خود می‌پندارند همچنانکه انبیارا نیز همجنس خود و خوار و ضعیف می‌گرفتند ولی در درون این مرغ خرد و خوار مایه ، سلیمان با سپاهش از پری وآدمی و وحش و طیر و از مور باریک میان و ریز اندام تا پیل میان فربه و زفت می‌گنجند ، بدین مثال معلوم می‌دارد که پیر به سعهٔ وجود وکمال ذات باید متّصف باشد چنانکه هیچ چیز و هیچ کس از حیّز شخصیّت وی بیرون نیفتد و او همه را در خود و از خود ببیند و درنتیجه برهمه شفقت ورزد همانطورکه براعضای بیرونی و اجزای درونی خویش شفقت و باآنها سازگاری دارد .

جان کامل و یاپیر ، باخدا همواره متّصل‌است وازحق نمی‌گسلد و باخدا راز و نیاز می‌گوید و پیام حق دَم بدَم بدو می‌رسد پس وحی که این پیوستگی باطنی‌است انقطاع نمی‌پذیرد .

پیر را بمعیار سُنَن ورسوم نباید سنجید زیرا او بحدّی ازکمال رسیده‌است

که زلّت و خطای وی از طاعت دیگران مقبول‌تراست وکفرش از ایمان خلق والاتر ، در شرح ابیات ، این اصل را بتفصیل روشن کرده‌ایم ، آنگاه از وسعت تصرّف پیر و ارتباطش با عالم غیب سخنی در می‌افکند وآنرا به «معراج خاص» تعبیر می‌کند . پیر بتن با خلق و بجان با حقّ است و یا صورتش در مکان و معنی در لامکان است امّا نه بدان معنی که عامّهٔ مردم از لامکان می‌فهمند وآنرا درطول مکان می‌پندارند بلکه غرض آنست که او مقیّد به مکان نمی‌شود هم بدانگونه که خدا در هیچ مکان نیست و خارج از هیچ مکان هم نیست ، این نیز اشارتی‌است بوسعت وجود پیر ، پس او این صورت ظاهر نیست که پیش چشم خلقان ظاهر می‌شود ، نه . که آن معنی وسیع ونامحدودی است که مانند خدا شمول و احاطه دارد .

بازرگان بهندوستان رسید و طوطیی چند دید و پیام آن طوطی زندانی‌را بدانها رسانید ، آن پیام سوزناك ، یکی از طوطیان را بلرزه افکند تا از فرط همدردی و غم بر زمین افتاد و مرد .

بازرگان ازین واقعه متأثّر گشت و پشیمانی بسیار خورد که چرا موجب هلاك جانوری شده است ، مولانا بدین مناسبت ازآفات تکلّم سخن می‌گوید و رعایت احتیاط وحفظ حدود مستمعان را توصیه می‌کند و نکته‌ای چند از تأثیر سخن برمی‌شمارد ، ازآن جنس که اُدبا درآداب معاشرت و صوفیان در ابواب مجاهدت گفته‌اند ، بعقیدهٔ او جانها دراصل خاصیت دم عیسوی دارند و می‌توانند که بگفتار خود دلها را زنده کنند بشرط آنکه حجاب خودی و خویش‌پرستی‌را بیکسو افکنند ، این پردهٔ ضخیم چشم‌بند را بوسیلهٔ صبر برتلخی مجاهدت می‌توان پاره کرد پس باید دست ازآرزوی نفسانی کشیده داشت .

از اینجا مولانا بدفاع از روش پیران مبسوط که خوشی مادّی را طلب می‌کردند وخوش می‌زیستند می‌پردازد ، بنظر وی مجاهدت و ترك لذّت وظیفهٔ

کسی‌است که هنوز در راه است و وصول نیافته و کامل نشده‌است ، کامل را به مردم تندرست و ناقص را به بیمار مثَل می‌زنند از آنرو که نخستین محکوم به پرهیز و خوردن دارو نیست برعکس دومین که باید بدستور طبیب عمل کند و دوا بخورد و از غذای ناموافق بپرهیزد ، مثال دیگر ابراهیم و نمرود است که ابراهیم درآتش رفت و نسوخت و نمرود درآتش می‌سوزد ، نتیجهٔ این بحث تفاوت کامل و ناقص‌است زیرا هرچیزی در وجود مردِ تمامْ بحکم محیط تبدیل می‌شود و مطابق همان حکم ، هر کمالی که بناقص پیوندد به نقص مبدّل می‌گردد مثل آنکه مریض هرگاه غذای ناسازگار بخورد آن‌غذا بیماری‌را نیرو می‌بخشد . پس دست و تصرّف واصل که نایب حقّ است و در دام تکلیف نیست ، بادست و تصرّف ناقص و طالب که هنوز مکلّف است تفاوت دارد و راهرو نباید خودرا باشیخ بسنجد و جدل پیش آرد .

بدین مناسبت بیکی ازآداب مریدان که منزّه شمردن پیر و ترك اعتراض براوست اشاره می‌فرماید ، این نکته‌را درضمن قصّهٔ آدم که بسبب مجرم شدن خود و ترك اعتراض برقضا ، توبه‌اش مقبول افتاد و ابلیس که گناه را بگردن قضا انداخت و مردودگردید ، بیان می‌فرماید و بسر مطلب که تفاوت درجهٔ کامل و ناقص‌است باز می‌گردد و طالب‌را بگوش و شیخ را به زبان تشبیه می‌کند ازآن جهت که وظیفهٔ گوش شنیدن و پذیرفتن و تکلیف زبان ، گفتن وفرمان دادن‌است بنابراین،آن یکی مأمور واین‌دیگرآمراست ، این‌فرمانبرداری و شنیدن حکمت و فرمان ، مقدّمهٔ کمال‌است بدلیل آنکه کودك نوزاد از اوّل سخن می‌شنود وگفتن می‌آموزد سپس زبان باز می‌کند و تکلّم می‌کند و اگر طفلی کَرِ مادر زاد باشد ، لال هم هست ، نتیجه آنکه تکامل بدون اطاعت و فرمانبری حاصل نمی‌شود و تنها خداست که براهبر حاجت ندارد وکلامش بی سابقهٔ تعلیم است پس طالب باید مجاهدت ورزد و نیاز خود را عرضه کند .

اشک بریزد وگرسنگی بکشد ، بدین مناسبت از فواید جوع که از رسوم صوفیان است فایده‌ای چند برمی‌شمارد ، این‌بحث منتهی می‌شود به‌تعریف حلال و حرام و تأسیس اصلی گرانمایه در تعریف آن دو ، بنظر مولانا حلیّت و حرمت باعتبار ظهور آثار آنها تشخیص می‌شود بدین معنی که هرچه اثر نیک و مطلوب بوجود آورد ، حلال است و آنچه اثر بد و نامطلوب ایجاد کند حرام است پس حلیّت و حرمت امری نسبی‌است (و نه اصلی وموضوعی) که با تفاوت حال مرتکب آن ، اختلاف حاصل می کند و از اینرو بسیار چیزها هست که برکامل حلال و برناقص حرام است این بحث را در شرح ابیات ، بتفصیل و باذکر شواهد از سیرهٔ مولانا ملاحظه خواهید کرد .

بازرگان از سفر بخانه بازآمد و بهریک از اهل خانه ارمغانی بخشید ، طوطی نَوْرَهان و سوغات خودرا مطالبه کرد ، بازرگان از رسانیدن پیغام وآنچه ازمرگ طوطی دیده‌بود امتناع ورزید ولی طوطی بجِدّ گرفت ، بازرگان، قصّه را بازگفت و پشیمانی خویش‌را از ابلاغ پیامی که منجرّ بمرگ طوطی شده بود ، بیان کرد ، این جزء ازقصّه باز ، بلزوم احتیاط در تکلّم منتهی می‌شود ، مولانا از تأثیر سخن وآثارآن از خیر و شر سخن می گوید و بدین مناسبت مسألهٔ «تولید» را مطرح می‌سازد . اشعریان معتقد بوده‌اند که فعل انسان وآثاری که برآن مترتّب می‌شود بتمامت مستند بخداست . معتزله می گفته‌اند که همهٔ آنها مستند به خود انسان‌است ، بااین تفاوت که فعل اصلی به‌مباشرت و بی واسطه ، وآثار فعل بوساطت از وی صادر می‌گردد وآدمی نسبت به فعل اصلی «فاعلِ مُباشِر» و نسبت به‌آثار آن «فاعل بالتّولید» است ، مولانا گفتهٔ اشعریان را می‌پذیرد و بدینگونه استدلال می کند که هرگاه کسی تیری بدیگرکس افکند ازآن زخم دردها می‌زاید و ممکن‌است بمرگ او منتهی شود ، این آثار ، متعاقب یکدیگر بظهور می‌رسد درصورتی که ممکن است مرد تیرانداز مرده باشد

و اسناد فعل به مردگان خلاف عقل است ، این مسأله مبتنی‌است بر اختلاف اشعریان ومعتزله درخلق اعمال و جبر واختیار که پیشتر درآن‌باره سخن گفته‌ایم.

تعبیر « تیر انداختن » و اینکه « تیر رفته بکمان باز نمی‌گردد » مولانا را بقدرت خدا و پیران متوجّه می‌سازد ، تصرّف خدا وخاصان او محدود نیست ، آنها می‌توانند تیر رفته را بکمان برگردانند ، اولیا در باطن مریدان تصرّف می‌کنند و صورتی از دل می‌سترند و نقش اندیشهٔ دیگر بجای آن می‌نگارند ، این ادّعا را به‌آیه‌ای از قرآن کریم تأیید می‌فرماید و نتیجه می‌گیرد که پیران بردلها سلطنت و فرمانروایی دارند ، این توانایی را از راه خواب و بیداری توضیح می‌دهد .

در وقت خواب جان بعالم خود می‌رود وباز بهنگام بیداری باتمام صفات و احوالی‌که با خود دارد بتن باز می‌گردد چنانکه جان آهنگر بسوی زرگر نمی‌رود و هرکدام‌که از خواب برمی‌خیزند دارای همان خلقها و هنرها هستند که پیش‌از خواب داشته‌اند پس حالت خواب و بیداری نمونه‌ای از تصرّف خداست و با محو اندیشه و اثبات‌آن‌که عمل وتصرّف پیراست در باطن مریدان خود ، مشابهت تمام دارد .

طوطی قفس نشین همینکه از خبر لرزیدن و فرو افتادن آن طوطی آزاد ، آگاه شد ، او نیز برخود لرزید و برکف قفس فرو افتاد ، بازرگان بر مرگ وی دریغ خورد وگریه و زاری درگرفت ، مولانا دگر بار از زبان بازرگان بذکر سود و زیانهای زبان و تکلّم می‌پردازد ، این نکات را در شرح ابیات برشمرده‌ایم . این قسمت از داستان بیشتر راجع‌است بذکر فراق و دوری و تأسّف برفوت مطلوب که باحتمال قوی ، بمناسبت مرگ طوطی، مولانا فرصتی یافته‌است که در هجران شمس تبریز ناله‌های سوزناك برکشد و در صورت این قصّه ، شرح مهجوری‌خودرا بازگوید بااینهمه متضمّن چند مطلب اساسی نیز هست ازاین قرار :

۱ ــ دریغ و حسرت خوردن مستلزم از دست دادن لذّت نقد و فایدهٔ موجود است زیرا درحیات انسانی و جهان پهناور ؛ اموری که درخور دلبستگی و تعشّق باشد بسیاراست ، حسرت که معنی آن اندوه خوردن برگذشته و امر فائت است ، آدمی را از استفاده و لذّت بردن ازآنچه پیش چشم اوست و می‌تواند ازآن خوشیها ببرد ، باز می‌دارد و بنا براین ، ما بواسطهٔ دریغ خوردن و ارمان بردن، خویش‌را ازلذّات وفوائدی که حیات برای‌ما فراهم کرده‌است محروم می‌داریم و بیاد گذشته ، حال وعیش نقد را ازدست می‌دهیم .

۲ ــ نادان همیشه برای خود مشکل ببار می‌آورد و درد بردرد می‌افزاید و بدان ماند که بر رنج و درد عشق می‌ورزد برای آنکه بمصلحت کار نمی‌کند و براستی مصلحت را تشخیص نمی‌دهد ، این مطلب‌را مولانا برای توجیه عمل بازرگان و تفسیر آیتی از قرآن بیان می‌کند ، بخاطر بیاورید که بازرگان در نتیجهٔ کار ناخردمندانه‌ای طوطی خوش‌آواز را از دست داد .

۳ ــ گسیختن انسان از چیزی که بدان دل می‌سپارد و فوت شدن آنها ازآثار غیرت و نتائج عشق خداست که راضی نمی‌شود ، آدمی بتمام و کمال ، همّتِ خودرا بقبلهٔ دیگر متوجّه سازد ، او رشتهٔ تعلّق مارا بهمه چیز می‌گسلد تا بسوی اوکه قبلهٔ حقیقی‌است روی آوریم ، آنگاه بدین‌مناسبت غیرت الٰهی را تعریف می‌کند ، ما این دقیقه را بجای خود روشن نموده‌ایم .

٤ ــ طوطی جان با خدا پیوسته است و هرچه می‌گوید وحی الٰهی‌است وهمو اصل شادیهاست و آن خوشی که از اشیا به انسان می‌رسد پرتو آن خوشی روحی‌است که برآنها منعکس می‌گردد ، انسان ازین لطیفه بی خبراست وبعبث و برگزافْ ، دل به این وآن می‌بندد .

۵ ــ قافیه پردازی و صنعت سازی پرده‌ای‌است که برجمال شاهد معنی می‌کشند ، سخن از عشق و حالت درونی می‌ترابد وآن ، درعبارت نمی‌گنجد .

۶ ــ شخصیّت وکَسی ِ واقعی را در فقدان و برهمزدن انیّت وکسی تلقینی و ساختهٔ عادات و رسوم و تربیتهای ناصواب ، می‌توان یافت .

۷ ــ عشق نسبتی است میان عاشق و معشوق که بحسب ظاهر منشأ و مصدر آن ، عاشقان اند ولی بچشم واقع بین ، مبدأ آن ، معشوق است پس بدین نظر معشوق ، عاشق‌است و عاشقان ، معشوقان‌اند ، توضیح آنرا درشرح ابیات خواهید یافت .

۸ ــ عاشق آنست که مراد خود را فرو می‌گذارد و خواهان رضای معشوق است ، این معنی نتیجهٔ فناست ، فنا از ارادهٔ خود که سرانجام به‌نیستی ذات می‌کشد و اوّلین نشانهٔ عشق راستین‌است ، بدین مطلب پیشتر هم اشارت فرموده بود .

۹ ــ و چون عاشق از سرمراد خود برخیزد و بی‌غرضی و بی‌طمعی خودرا ثابت‌کند آنگاه کار برعکس می‌شود و نسبت تعلّق انقلاب می‌پذیرد ومعشوق در صدد بازجست و افتقاد عاشق برمی‌آید وهرمرادی که می‌خواست بلکه آنچه در خاطرش نمی‌گذشت بدو می‌بخشد و خونبهای اورا نیز می‌دهد .

۱۰ ــ پس زندگانی عاشق در مرگ است و هستیش موقوف نیستی و فناست .

سپس مولانا خوانندگان را متوجّه می‌سازد که سخنش را برظاهر حمل نکنند و ازاین عشق معنی هوس و هواپرستی نفهمند .

وازآن‌پس مولانا بموضوع غیرت خدائی بازمی‌آید ، غیرتی که درجهانیان است فرع غیرت اوست برای آنکه جهان کالبدی است که جانش خداست وهمچنانکه جنبش تن از جان‌است ، هراثر وجودی که دراجزای جهان بظهور می‌رسد ، سایهٔ هستی خداست ، غیرت نیز مشمول همین حکم است ، یکی از موارد غیرت ورزی حق اینست‌که برای هریک از طبقات اهل سلوك

وظیفه‌ای باقتضای حدّ ودرجهٔ وی مقرّر داشته‌است همانگونه که خدمتگزاران پادشاه هریک برای خدمتی خاص مرشّح شده‌اند ، ستوربان برای کاری ، دربان برای وظیفه‌ای ، حاجبان بجهت خدمتی ، وزیران و ندیمان نیز موافق درجهٔ خود بشغلی وعملی ، هریک از این مقامات باید ادبِ خدمت و شغل خویش‌را مرعی دارند و فی‌المثل ندیم پادشاه اگر کار ستوربان را برعهده گیرد از فرمان تخلّف جسته‌است و اگر دربان مباسطت و ترک تکلّفی‌را که درخور ندیم‌است بکار بندد ، بزه‌مند و بی‌ادب شمرده می‌شود ، درحریم خدمت خدائی نیز اولیا و واصلان ، طاعت و عبادتی خاص وعامه طاعتی شایستهٔ مرتبهٔ خود دارند ، مردان و خاصان حق بباطن و ذکر و فکر و وجد و سائر احوال قلبی باید اشتغال ورزند و عامه به معاملات و عبادات ظاهری قیام کنند ، عدول کاملان از باطن ، بعمل صورت ، نقص درجه و انحطاط است و اشتغال عامه بذکر و فکرت ، نوعی تبسّط و پای از گلیم فراتر نهادن است پس مجاهده صفت طالب و مشاهده خاص ازآنِ مرد واصل است و این دو را بیک ترازو نباید سنجید ، ظاهراً بیان مولانا توضیح گفتهٔ ذوالنّون مصری است : ذُنُوبُ الْمُقَرَّبینَ حَسَناتُ الْاَبْرارِ . (اللّمع ، چاپ لیدن ، ص۴۴).

این مطلب مهمّ که مبنای کار صوفیان است در ترجیح اعمال قلبی بر معاملات صوری با مثالی چند برشتهٔ نظم کشیده می‌شود ولی درد فراق و سوزش دل بازهم عنان اختیار را ازکف مولانا می‌ستاند و این اصل گرانمایه ناگفته می‌ماند ، مولانا بیتهای فراق می‌سراید ولی در ضمن آن به وحدت و یگانگی بشر و یا وحدت اجزای جهان باحق اشاره می‌فرماید .

حق تعالیٰ و اوصاف پاک و بلند اورا بامقایسهٔ احوال بشری نمی‌توان شناخت ، احوال بشری مانند بشر ، حادث و زوال پذیر است ، صفات خدا مانند ذاتش پایدار و قدیم‌است ، عشق هم که ازین گونه اوصاف است بقیاس

غم و شادی شناخته نمی‌گردد بلکه میوه‌های باغ عشق تنوّع دارد و هردم از عشق حالتی جلوه می‌کند که بحالت پیشین نمی‌ماند، آنجا بهار و خزان نیست تا غم و شادی از نابود و بود عارض گردد، بوستان عشق پیوسته تر و تازه وسبز و خرّم است، مولانا نیز چنین حالتی دارد، سرمست عشق است از آنگونه سرمستی که ذرّه‌ای از آن، بادهٔ سُکْرْ انگیز را مست می‌کند و بدست ناهوشیاری می‌سپارد.

ماجرای بازرگان بدرازا کشید، او همچنان در حیرت فرو رفته بود و سخنان متناقض می‌گفت از آن جنس تناقضی که در وصف زبان در مثنوی می‌خوانیم، موجب این تناقض گویی حالت حیرتی بود که از اشتباه خود و مرگ طوطی برایش روی داده بود، مولانا حالت حیرانی را تشبیه می‌کند بوضع روحی کسی که در آب گود و ژرفی غرق شده باشد، غریق از سر عجز و بیچارگی دست در هر گیاهی می‌زند تا مگر جانش را خلاص کند، مرد حیرت‌زده نیز چنین‌است زیرا بگفتار پراکنده خودرا مشغول می‌دارد، حیرت مقامی بلند است و صوفیان آنرا می‌ستایند بدین جهت مولانا می‌گوید که این آشفتگی مطلوب خداست برای آنکه راهرو را در طلب قوّت می‌بخشد و بر معرفتِ واصل، می‌افزاید و کلید یافتن آرزوهاست، آنگاه بیکی از اصول کلامی و دینی دائر براینکه خدا هم پیوسته در کار است، استدلال می‌کند و نتیجه می‌گیرد که آدمی هرگز نباید از کار باز ایستد و کار و عمل هرچند خوار مایه باشد از بیکاری و ترك کوشش بهتر و سودبخش‌تر است.

بازرگان طوطی را از قفس بیرون انداخت وطوطی بشاخهٔ درختی بلند پرواز کرد، بازرگان از وی می‌پرسد که این سرّ و راز شگفت را بازگو، طوطی می‌گوید که آن طوطی آزاد بعمل خود، مرا متوجّه ساخت که تا سخن می‌گویم و از من فایده‌ای حاصل است همچنان اسیر قفس خواهم بود، طریق

رهایی آنست که خودرا بمردگی زنم تا بسبب سلب فایده ، کس را پروای من نباشد و مرا بخود بازگذارند ، آنگاه مولانا از این بیان ، استفاده می کند که تا هنر و زیبایی انسان مکتوم و نهفته نباشد در معرض قضاوت و داوری خلق وتضییع عمر بوسیلهٔ دوستان ودشمنان قراردارد ، دوستان ، وقت اورا بتحسین وآفرین و دید وبازدید و دشمنان ، ببدگویی و بد سگالی و دفاع ازآن ، تلف می کنند و ازکار و پیشرفت نوین بازش می‌دارند .

وقت و عمر، عزیزترین چیزی‌است که بانسان عطا شده‌است زیرا بوسیلهٔ وقت مراتب ترقّی را می‌پیماید و از فوائد حیات بهره مند می گردد امّا فائدهٔ وقت را کسی باز می‌شناسد که عمر خودرا برگزاف و عبث نگذرانده باشد مثل آنکه قدر بهار وباران بهاری را آن کشاورز می‌داند که بهنگام ووقت مناسب ، تخمی در زمین افشانده باشد .

مولانا با نظر واقع بینی که دارد خطر و آفت اشتغال بخلق را خوب درمی‌یابد ، از خدای بزرگ هرگز غافل نمی‌شود ، رؤیت این خطرها و شهود ضعف آدمی در برابر محبّت بی پر وپای دوستان و غلبهٔ حسّ انتقام در مقابل خصومت بدسگالان ، اورا برآن می‌داردکه مارا به پناه خدا دعوت کند ، آن خدا که نوح و موسی و ابراهیم و یحیی را ازکینه توزی و بدخواهی مُنکِران نجات بخشید .

طوطی پندی چند داد ، بازرگان از قصّهٔ طوطی پند آموخت ، سپس مولانا بشرح نتیجهٔ حکایت می‌پردازد بدینگونه :

تن ولوازم آن از شهوات وآرزوها قفسی‌را ماند که طوطی جان درآن بندی و اسیر شده‌است ، این لوازم خار راه جان است و زمینهٔ فریب خوردن آدمی را از معاشرانش فراهم می‌سازد ، همنشینان اورا بمدح و ستایش فریب می‌دهند و از خود باز می‌ستانند و مانع ترقّی او می‌شوند ، آدمی بدین سخنهای

دروغین و تملّقهای نگارین در اشتباه می‌افتد و می‌پندارد که در معرفت وکمال بجایی رسیده‌است ، در نتیجه شهرت طلب و آوازه جوی می‌شود و بکلّی از دست می‌رود بی‌خبر از آنکه شهرت بهرصورت که باشد مایهٔ فساد وتباهی‌است و بسیار مردم بفریب ستایش و دوستی شهرت از دست رفته اند ، دنیا و خوشیهای آن نیز بهمین صورت ، فریبنده‌است و دوستان خودرا از راه می‌برد و سرانجام تنها می‌گذارد .

مولانا بخوبی توجّه دارد که هرکسی خویش‌را خردمند می‌شمارد و فرض می‌کند که هرگز فریب نمی‌خورد بلکه مردم‌را فریب هم می‌دهد وگول می‌زند ، این حالتی‌است که کم وبیش و بصورتی پنهان ولی بسیار عمیق در هرانسانی هست ازاینرو بابیانی سخت قاهر ومثالی نیک روشن مارا باشتباه خود واقف می‌سازد ، محبّت شهرت و علقه بشنیدن ستایش و مدح ریشهٔ قوی دارد وآن غریزهٔ حبّ ذات و خود پرستی است ، این غریزه ، عقیده بفزونی عقل وکفایت را در نهاد آدمی پرورش می‌دهد بدین سبب مردم ستایش جوی و تملّق گزین تصوّر می‌کنند که فریب نمی‌خورند و چاپلوسی راه پیشرفت را بروی آنها نمی‌بندد درصورتی که این اشتباهی بزرگ و پنداری غلط‌است ، مقیاسی که این اشتباه را روشن می‌کند هجو و مذمّت‌است ، این مدّعیان خرد و هوش هرگاه مذمّت خودرا بشنوند ، آشفته خاطر و خشمگین می‌شوند پس معلوم می‌شود که غریزهٔ خودخواهی هنوز قوی و برکار است وگرنه می‌باید که از نکوهش دلتنگ نگردند ، استدلال ضمنی آنان که مدح از طمع می‌خیزد وما باعث آنرا می‌دانیم در حالت شنیدن هجو خود بخود نقض می‌شود زیرا هجو هم منبعث از غرض است یعنی قطع امید و باز ماندن از فایده‌ای که چشم داشت هجاسرایان بوده است .

آفت و زیانهای ستایش بمراتب از قدح وهجو قوی‌تر و خطرناک‌تر است

برای آنکه هجو بزودی تأثیر می‌بخشد وآدمی‌را بهیجان می‌آورد از آن جهت که خلاف میل و طبع بشراست مثل داروی مسهل که بفاصلهٔ زمانی اندك ، طبع را می‌شوراند و انقلاب و پیچ دراعضای درونی پدید می‌آورد ، برخلاف مدح که سازگار وموافق میل‌است ، اثر بد بجا می‌گذارد وفساد و تباهی بسیار از آن متولّد می‌گردد لیکن لذّت آنی آن ، مانند پرده‌ای بر روی مفاسدآن ، گسترش می‌یابد و بدین جهت آدمی از نتائج وخیم و عواقب زشت آن غافل می‌ماند چنانکه اکثر لذّات مادّی همین اثررا دارد امّا مولانا آنرا بخوردن حلوا مثل می‌زند که بآخر دمل تولید می‌کند و علاج آن نیشتر زدن است .

برای نمونه فرعون مصر را یاد می‌کند که مطابق بعضی روایات درآغاز مردی خوارمایه بود و براثر حصول قدرت و تملّق شنیدن سرانجام بدعوی خدائی برخاست ، این‌اثررا درهرصاحب قدرتی می‌توان‌آزمود ، انسان هوشمند می‌تواند در وجود خودش هم آزمایش کند .

بنا براین ، می‌توانیم بگوییم که مذمّت برمدح رجحان دارد زیرا سبب بیداری و تنبّه‌است برخلاف مدح که موجب غفلت و بازماندن از کمال‌است از اینرو مولانا خواری را برعزّت و گمنامی را برشهرت ترجیح می‌دهد همچنانکه صوفیان ملامتی معتقد بوده‌اند ، این مطلب‌را درشرح ابیات ملاحظه فرمایید .

برای تکمیل استدلال ، مولانا از بی‌وفائی و نفع پرستی متملّقان نیز سخن می‌گوید وآنهارا به‌شیطان تشبیه می‌کند بمناسبت آنکه درگمراهی انسان می‌کوشد و پس‌ازگمراهی بخود بازش می‌گذارد .

گفته‌ایم که خلاف نفس و ازجمله شکستن خود ، کاری دشوار و درحکم خودکشتن است و آن ، بی عنایت خدای تعالیٰ میسّر نمی‌گردد ، باتوجّه بدین نکته مولانا می‌گوید که این بحث دقیق و سخنان پندمند بی عنایت حق و خاصان

او اثر نمی‌بخشد وممکن نیست که آدمی فریب تملّق‌را نخورد و اگر عنایت الٰهی دستگیری نکند فرشتگان هم از لغزش مصون نمی‌مانند تا چه رسد به انسان که زندانی عادت وشهوت وتلقین ونابسامانیهای تربیت نادرست است .

بدین مناسبت روی بدرگاه خدا می‌آورد و باصطلاح مناجاتی آغاز می‌کند ، این راز و نیاز گفتن و یا مناجات باخدا که در موضعی چند از مثنوی می‌خوانیم ، از قسمتهای بسیار خوب و دل انگیز گفتار مولاناست ، برای آنکه هر کسی خدا را مناسب کمال نفسانی خود می‌شناسد و تصویر می‌کند ، حاجتی که از خدا می‌خواهد نیز با درجه و حدّ روحانی او مناسب است ، می‌بینید که عوام و بازاریان دیندار و زاهدان سست اندیشه از خدا مطالبهٔ حور و قصور ویا نعیم بهشت و رهایی ازعذاب آخرت می‌کنند ، آنها ازبند شهوت ویا خوف و رجا نرسته‌اند ، خواهش ایشان مناسب درجهٔ آنهاست ، مولانا از خدا می‌خواهد که دانش جزئی واستعداد اورا درمعرفت ، بکمال مطلوب که اتّصال بعلم کلّی‌است ، برساند ، دانش جزئی و استعداد بشری را به قطرهٔ آب مثال می‌زند ، قطرهٔ آب ، درمحلّ تغیّر و فناست ، آتش خصم او ، هوا خصم او ، خاك خصم اوست اینها اورا بخود می‌کشند و بسوی نیستی می‌کشانند ، علم جزئی نیز چنین‌است ، شهوات وآرزوها و اسلوبهای غلط در تربیت ، دشمنان ویند و نیست ونابودش می‌کنند ، تملّق و ستایش هم اثری بدینگونه دارد و نتیجهٔ آن ، غرور و غفلت است ، مردی خردمند و بیدار و هوشمند بتملّق گوش فرا می‌دارد ، نخست باور نمی‌کند ولی تکرار تملّق چنانش می‌فریبد که اگر تملّقش نگویند رنجور وملول و خشمناك می‌گردد و علمش بجهل وغفلتی سخت تاریك و مُهلِك بدل می‌شود ، مولانا می‌خواهد که قطرهٔ علم و دانش او بدریاهای علم متّصل گردد تا از هرگونه آفتی و تغیّری برکنار ماند زیرا قطره‌ای که بدریا پیوست حکم دریا می‌گیرد .

بعقیدهٔ صوفیان قدرت حق‌تعالیٰ محدود بشرطی نیست و همهٔ موجودات را از کتم عدم بعرصهٔ وجود کشیده است پس اگر این استعداد که حکم قطرهٔ آب دارد بظاهرمعدوم شود ازخزانهٔ قدرت نمی‌گریزد وخدا هرگاه که بخواهد آنرا بازمی‌گرداند ؛ آنگاه برقدرت حق بتعاقب اضداد و استحالهٔ صُوَر و کَوْن و فساد و عروض احوال بر موادّ ، استدلال می‌کند ، صور و احوال بتعاقب زوال می‌پذیرد و او صورتی و حالتی دیگر بوجود می‌آورد ، خواب و بیداری و بهار و خزان حسّی دلیل‌دیگر است برسعهٔ قدرت برای آنکه فکر و دانش درحال خواب بی‌کار می‌ماند و بامدادش خدا باز می‌دهد و درختان در خزان و زمستان از خلعت برگ و میوه برهنه می‌شوند و بهنگام بهار و تابستان قبای سبزورق می‌پوشند و بار و میوه‌های گوناگون می‌دهند ، در درون‌آدمی‌هم بهار و خزان شادی و غم و قبض و بسط و حالات مختلف دیگر پدید می‌آید ، اینها همه فعل خداست و بقدرت او در وجود می‌آید .

این آثار دلیل آنست که مؤثّری در عالم هست و برهنمایی آنها می‌توان بمعرفت واصل شد لیکن شرط وصول ، نیاز و عرض حاجت است و تا طلب باقی است ، نیاز ضرورت دارد و سالک هرگز نباید دست از دامن طلب کشیده دارد و خود را نازنین و بی‌نیاز پندارد چه نازنینی و بی‌نیازی صفت مطلوب است سپس نتیجه می‌گیرد که معنی مردن طوطی نیز احساس نیاز و افتقار بود و ما باید ازین قصّه پندگیریم و دست در فتراك فقر ، استوار داریم .

لغات و تعبیرات : صبوحی ، موزون ، بدبندگی ، طوطی جان ، زَلّت ، کفر ، خَلَق، معراج ، معراجِ خاص ، لامکان، مکان ، چارجو، استانیدن ، صبر ، حلوا ، صاحب دل ، جری ، سبّاح ، علّتی، استعمال (تا) درمصدر (بجای فعل) تی تی ، کراصلی، موقوف ، طَمْع، حِرَف ، هفت ، پای ماچان ، انبان ، همشیره ، دوستکام ، خایان ، گَزان ، نِشاف ، زَهره دریدن ، موالید ، نَمْر ، وَجَل ، مستطاع ، نه سیخ سوزد نه کباب ، صاحب مرکزان ، بَهی ، پیشان ، جهیز ، کبوتر پیک ، سردگشتن ، کله برزمین زدن ، حنین ، راح ، وَرَیٰ ، خدعه ، زه کردن کمان ، چراگاه ستم، کَبَد ، زبد ، دَمْدَمه ، ناداد ، سوخته ، قابل ، آتش کَش ، رز ، خلیل ، کسی ، دریافتن ، سیلانی ، گنج سلطانی ، دَلال ، دودیده ، گرانجان ، مجمل ، لا ، عین ، شَیْن ، اتّجار، شِستن، غبین، بو ، صدر، ماومن ، جسمانه ، کرشم، غمّازه ، غمناکیان ، چشمهٔ مشرق ، می منصور، یوم و لیل در تعبیرات صوفیان، ترکی تاز، عندلیب ، گیاه بام، چشمها، پُرمذاق ، نیکویی، داخِلان وخارجان ، قَدْح ، مطبوخ ، حَبّ ، شورش، نیش، زخم کَش ، بسیج ، سیاه بودن ورق، فضل ، حاجت روا ، خسف ، نَشْف ، کاروان درکاروان ، خُضَر ، سالار ده ، مرگ سیاه ، ورد ، انبهی ، عقل کُل ، خُلد ، کوثر ، حکیم غزنوی .

مباحث کلّی : باده نوشیدن بیاد کسی ، جرعه برخاك ریختن ، مراتب عاشقان در رضا و تسلیم، رضا در طریقت ، عاشق اختصاص طلب است ، آثار فنای عاشق در معشوق ، سابقهٔ تشبیه جان بمرغ ، ضعف ظاهری و قدرت باطنی عاشقان حق ، عقیدهٔ صوفیان در گناه و طاعت و کفر و ایمان ، حق‌تعالیٰ و خاصان او برتر از مکان‌اند ، خاموشی در طریقت ، جانهای پاك دم مسیحایی دارند ، نامرادی مراد سالك است ، تفاوت ناقص و کامل در تکلیف شرعی و امور عبادی ، تجوهر و حقیقت کونیّه و شرعیّه ، تصرّف مرد کامل و تفاوت آن با تصرّف مرد ناقص ، مرید در خدمت پیر باید خاموش نشیند ، ارتباط نطق باسامعه ، حق‌تعالیٰ مُبْدِع است و نطقش حاجت بسامعه ندارد ، رسوم صوفیان در ماجرا و معذرت خواستن ، فواید گرسنگی ، نظر مولانا در بارهٔ حلال و حرام و تفاوت آن باعقیدهٔ فقها و زهّاد ، لزوم احتیاط در تکلّم ، طرح مسألهٔ تولید و اسناد فعل مباشر و غیر مباشر بحق‌تعالیٰ ، قدرت اولیا و معنی خلق بهمّت ، تفاوت قدرت حسّی و قدرت معنوی ، استدلال برقدرت حق بوسیلهٔ تصرّف وی در خواب و بیداری ، زبان مصدر خیر وشرّ است ، نادان بررنج و زحمت می‌تنند ، تأسّف و حسرت ، باعث فوت لذّت و فایدهٔ نقد و موجود است ، غیرت عادی و غیرت خدا و خاصان او ، جان از خدا سخن می‌گوید و منبع لذّتهاست ، دل سوخته و عشق ، شعر حقیقی و انتقاد پای بست‌شدن بلفظ ، شخصیّت حقیقی در زوال شخصیّت تلقینی و عادی است، هر که عاشق است معشوق نیز هست و بالعکس ، احکام و آثار مجذوبیّت ، سوز و گداز قوت عاشق است ، عشق سازنده است ، بقا در فناست . اصل غیرتها غیرت خداست ، غیرت بخدا و برخدا ، تفاوت وظیفهٔ کامل و ناقص

و مسألهٔ سقوط تکلیف ، علّت محبوبیّت تضرّع و زاری ، صدر و آستانه در مذهب عاشقان کجاست ، وحدت حق و خلق و حکمت آفرینش ، دشواری خدا شناسی ، دل محجوب بپردهٔ غم و شادی خداشناس نمی‌شود ، خوشی‌عشق بی‌نهایت و بالای غم وشادی است ، خوشی عاشق درتصوّر نمی‌آید و ازجور و احسان متولّد نمی‌گردد ، مستی شراب و مستی عشق ، جسم زنده بروح‌است نتائج تأثّر مفرط ، کوشش بی‌فایده به از خفتگی است ، توالی فعل و تأثیر حق تعالیٰ ، نصیحت بعمل و بقول ، جاهل و هنر و زیبائی ، آفات شهرت ، از این آفات بعنایت خدا می‌توان رست ، گول خوردن آدمی بتملّق ، اصول ملامتیان در قهر نفس ، رسوم قلندران ، جهان نیز مانند متملّقان بی‌وفاست ، ستایش از هجو خطرناک‌تراست ، ترجیح خوارداشت بر بزرگ داشت ، شیطان هم مانند تملّق‌گویان است ، علم انسانی مانند قطره تغیّر می‌پذیرد برخلاف علم خدا ، قدرت حق براعادهٔ معدوم ، توالی احوال برقلب ، نطق‌اثرعقل‌است ، استدلال از آثار تصرّف بروجود حق تعالیٰ ، زاری و نیاز درخور طالب و عاشق و ناز و استغنا صفت معشوق است ، کمال متوقّف برطلب است .

شرح ابیات :

بود بازرگان و او را طوطیی　　درقفس محبوس و زیبا طوطیی
چونک بازرگان سفر را ساز کرد　　سوی هندستان شدن آغاز کرد
هر غلام و هر کنیزک را ز جود　　گفت بهرِ تو چه آرم گوی زود
هریکی از وی مُرادی خواست کرد　　جمله را وعده بداد آن نیک مرد
گفت طوطی را چه خواهی ارمغان　　کارمت از خِطّهٔ هندوستان
گفتش آن طوطی که آنجا طوطیان　　چون ببینی کن ز حالِ من بیان
کان فلان طوطی که مُشتاقِ شماست　　از قضای آسمان درحبسِ ماست
برشما کرد اوسلام و دادخواست　　وزشماچاره و رَهِ ارشاد خواست
گفت می‌شاید که من در اشتیاق　　جان دهم اینجا بمیرم در فراق
این روا باشد که من در بندِ سخت　　گه شما برسبزه گاهی بر درخت
این چنین باشد وفای دوستان　　من درین حبس وشما در گلْستان
یاد آرید ای مِهان زین مرغِ زار　　یک صَبوحی در میانِ مَرْغزار
یادِ یاران یار را مَیْمون بود　　خاصه کان لَیْلی و این مجنون بود
ای حریفانِ بتِ موزونِ خود　　من قدحها می‌خورم پُرخونِ خود
یک قدح مَی نوش کن بریادِ من　　گر نمی‌خواهی که بدْهی دادِ من
یا بیادِ این فتادهٔ خاک بیز　　چونک خوردی جرعهٔ برخاک ریز

ب ۱۵۶۲ - ۱۵۴۷

صَبوحی : با یاء معروف ، باده‌ای که صبحگاه خورند .

برمن که صبوحی زده‌ام خرقه حرامست　　ای مجلسیان راه خرابات کدامست

غزلیّات سعدی ، ص ٤٤

خوان صبوحی بشیب مقرعه کن لاش
کابرش روز آتشین ستام برآمد
دیوان خاقانی ، ص ۱۴۴

می‌توانیم و بهتراست که‌آن را با یاء مجهول بخوانیم زیرا صَبوح نیز بمعنی شرابی که صبح نوشند ، آمده است :

عاشق برغم سبحهٔ زاهد کند صبوح   پس جرعه هم بزاهد قرّا برافکند
دیوان خاقانی ، ص ۱۳۳

خواجه ایّوب ، این کلمه را بضمّ اوّل و بمعنی بامداد گرفته است ، شارحان دیگر بفتح اوّل ضبط کرده‌اند وآن درست‌تر است .

مَوْزون : سنجیده ، مجازاً دارای تناسب اندام یا حرکات متناسب :

علی‌الخصوص کسی را که طبع موزونست
چگونه دوست ندارد شمایل موزون
غزلیّات سعدی ، ص ۲۶۳

باده نوشیدن بر یاد کسی که درخور تعظیم و یا مورد محبّت و عشق‌است، رسمیست قدیم وآیینی است که در بزم باده ، ایرانیان معمول داشته‌اند و باده بیاد شاهان و آزادگان و یا کسی ازحاضران مجلس که او را دوست داشته‌اند، می‌نوشیده‌اند و فی‌المثل می‌گفته‌اند : بیادِ شاه کاووس . گاهی نیز می‌گفته‌اند : بروی تو یا بروی او ، نظیرآنچه امروز می‌گویند : بسلامتی :

بپیمود ساقی می و داد زود   تهمتن شد از دادنش شاد زود
بکف برنهاد آن درخشنده جام   نخستین ز کاووس کی برد نام
کـه شاه زمانـه مـرا یاد باد   همیشه تن و جـانش آباد باد
دگر باره بستد زمین داد بوس   چنین گفت کین باده برروی طوس
می زابلی سرخ در جام زرد   تهمتن بروی زواره بخـورد

زواره چو ساغر بکف برنهاد   همان از شه نامور کرد یاد

شاهنامهٔ فردوسی ، داستان هفت گردان ،

ب ٦١٤ ببعد

بیاورد پس جام می میگسار   که بگذشته بر وی بسی روزگار

بیاد شهنشاه رستم بخورد   برآورد ازآن چشمهٔ زرد گرد

همان مأخذ ، رستم واسفندیار، ب ۳۱۸۸ ببعد

در همین موضع از داستان رستم واسفندیار در تاریخ غُرَرالسّیَر معروف به غُرَراخبار ملوك‌الفرس می‌خوانیم : فَوُضِعَ فی یَدِهِ طاس ذَهَبٍ مَمْلوءاً شَراباً کَماءِ الذَّهَبِ فَقالَ هٰذا وَاللهِ یَحْکی صَفاءَ مَوَدَّتی لَکَ وَ مُوالاتی اِیّاكَ وَشَرِبَهُ عَلیٰ وَجْهِهِ وَشَرِبَ اِسْفَنْدَیاذُ مِثْلَهُ . (آنگاه جامی زرین ، لبریز از شرابی زرد چون آب زر ، برکف رستم نهادند ، رستم گفت بیزدان سوگند که این از پاکی ، دوستی و مهر مرا برتو ماند و آن جام را برروی اسفندیار درکشید ، اسفندیار هم برآن آیین باده نوشید .) تاریخ غرر السّیر ، طبع طهران ، ص ۳۵۹ .

و گاهی نیز بریاد و بشادی کسی باده می‌نوشیده‌اند چنانکه در تاریخ سیستان آمده است که چون قصّهٔ امیر با جعفر احمدبن محمّد نزد نصربن احمد امیر خراسان یادکردند وی « گفت همه نعمتی ما را هست امّا بایستی که امیر با جعفر را بدیدی اکنون که نیست باری یاد اوگیریم و همه مهتران خراسان حاضر بودند ، یادِ وَیْ گرفت و بخورد وهمه بزرگان خراسان نوش کردند ... رودکی این شعر اندرین معنی بگفته بود . » بیتی چند از قصیدهٔ رودکی :

زان می خوش بوی ساغری بستاند   یاد کند روی شهریار سجستان

خود بخورد نوش و اولیاش همیدون   گوید هریک چو می بگیرد شادان

شادی بوجعفر احمدبن محمّد آن مهِ آزادگان و مفخر ایران

تاریخ سیستان، طهران، ص ٣١٩ - ٣١٦

انعکاس این رسم در اشعار سعدی و حافظ نیز توان دید، مانند:

غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد
ساقیا باده بده شادی آن کاین غم ازوست

غزلیّات سعدی، ص١١٨

رطل گرانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد

دیوان حافظ، ص ٨٧

در آیین جوانمردان و عیّاران، باده نوشیدن بشادی کسی، نوعی تعهّد بوجود می‌آورده و مانند عهد دوستی بوده است، کسی را که باده بشادی دیگر کس می‌نوشید «شادی خوردهٔ او» می‌گفتند و شادی خوردگان همواره بحمایت و پشتیبانی آن کس برمی‌خاستند و باصطلاح «فُقَّع یا فقاع ازو می‌گشادند» این شواهد از داستان سمک عیّار است: «همه رفیقان سمک بودند که بنادیده، شادی او خورده بودند. قایم برخاست و قدحی شراب در دست گرفت و بر پای خاست و گفت این، شادی آن مردی که نام وی بجوانمردی در عالم رفته است و نام اوسمک عیّار است، این بگفت و شراب بازخورد. از مردان مرد زیادت پنج هزار مرد، شادی خوردهٔ او درین شهر است. بندهٔ خورشید شاه و شادی خوردهٔ سمک عیّار. برخاست و شادی برادری الحان بازخورد.»

داستان سمک عیّار، نسخهٔ عکسی متعلّق بکتابخانهٔ ملّی.

وَمِنْ کَلامِهِم لامَعْرِفَةَ اَفْضَلُ مِنْ مَعْرِفَةِ الْکُنْیَةِ وَلاحُرْمَةَ اَعْظَمُ مِنْ حُرْمَةِ الْعِشْرَةِ وَلا نَسَبَ اَقْرَبُ مِنْ رَضاعَةِ الْکاسِ. (وازسخنان ندیمان وظریفان است که هیچ آشنایی برتر از شناختن کُنیهٔ کسی نیست وهیچ حرمتی بزرگ‌تر از حرمت معاشرت و آمیزش نیست وهیچ خویشاوندی

نزدیک تر از هم پیاله بودن نیست) . وَقالَ الْمَأمونُ :

اَنَا وَ اَنْتَ رَضیعا قَهْوَةٍ لَطُفَتْ
عَنِ الْعِیانِ وَ رَقَّتْ عَنْ مَدَی الْقِدَمِ
ما بَیْنَنا رَحِمٌ اِلّا اِدارَتُها
وَ الکاسُ حُرْمَتُها اَوْلیٰ مِنَ الرَّحِمِ

حلبة الکمیت ، بولاق ، ص ۳۲

من و تو بسته‌ایم عهد مُدام — باده نوشیده‌ایم از یک جام
باده‌ای سالخورده‌تر ز فلک — و از لطافت بسان جام ملک
نزد آن کش نصیبی ازادب است — حرمت می قوی‌تر ازنسب است

جرعه بر خاك ریختن و دردی و تـه نشست جام برزمین افشاندن ، هم رسمی کهن است که میان اقوام مختلف متداول بوده است و درین باره گفته‌اند :

شَرِبْنا وَ اَهْرَقْنا عَلَی الْاَرْضِ فَضْلَةً
وَ لِلاَرْضِ مِنْ کاسِ الْکِرامِ نَصیبُ

فیه مافیه ، ص ۷۰ ، ۲۸۷

جرعه بر خاك همی ریزیم از جام شراب
جرعه بر خاك همی ریزند مردان ادیب
تا جوانمردی بسیار بود چون نبود
خاك را از قدح مرد جوانمرد نصیب

دیوان منوچهری ، ص ٦

جرعه ریز جام ایشانند گویی اختران
کان همه در روی چرخ جان‌ستان افشانده‌اند

دیوان خاقانی ، ص ۱۰٦

جرعه‌ای کان بزمین داده زکات سر جام
زو حنوط زمی پی سپر آمیخته‌اند
همان مأخذ، ص ۱۱۷

خاك مجلس شود فلك چون او جرعه بر خاك اغبر اندازد
همان مأخذ، ص ۱۲۳

وگر جرعه‌ای بر زمین ریزی از می زمین چون فلك مست دوران نماید
همان مأخذ، ص ۱۲۸

از جام دجله دجله کشد پس بروی خاك
از جرعه سبحه سبحه هویدا برافکند
از بس که جرعه بر تن افسردهٔ زمین
آن آتشین دواج سراپا برافکند
گردد زمین ز جرعه چنان مست کز درون
هر گنج زر که داشت بعمدا برافکند
اوّل کسی که خاك شود جرعه را منم
چون دست صبح جرعهٔ صهبا برافکند
همان مأخذ، ص ۱۳۳

و ازین‌معنی در دیوان خاقانی بسیار توان دید. نیز، جع: بمقالهٔ مرحوم علّامه محمّد قزوینی در مجلّهٔ یادگار، سال اوّل، شمارهٔ ششم، مقالهٔ آقای دکتر غلامحسین صدیقی استاد محترم دانشگاه طهران، همان مجلّه، سال اوّل، شمارهٔ هشتم.

ای عجب آن عهد و آن سوگندکو وعده‌های آن لبِ چون قند کو
گر فراقِ بنده از بَد بندگیست چون‌تو بابَد بَد کنی‌پس‌فرق‌چیست
ب ۱۵۶۳، ۱۵۶۴

بَدْ بندگی : حالت بنده‌ای که بوظائف بندگی قیام نکند و از امر مولای خود سرپیچی کند .

مضمون ب (۱۵۶٤) نزدیکست به مضمون این رباعی از اوحدالدّین حامدبن ابی‌الفخر کرمانی (متوفّیٰ ، ۶۳۵)

بی جرم درین جهان توان زیست بگو
نا کرده گنه درین جهان کیست بگو
من بد کنم و تو بد دهی پاداشم
پس فرق میان من و تو چیست بگو

مجموعهٔ رباعیّات اوحدالدّین کرمانی ، مکتوب در ۷۰۶ هجری ، نسخهٔ عکسی متعلّق به‌نگارنده که اصل آن محفوظست در کتبخانهٔ ایاصوفیا ، مجموعهٔ شمارهٔ (۲۹۱۰) . این رباعی با تفاوتی مختصر منسوبست به حکیم عمرخیّام . طربخانه ، انتشارات انجمن آثار ملّی ، ص ۲۵۵ .

ای بَدی که تو کنی درخشم وجنگ　　باطرب‌تر ازسماع وبانگِ چنگ
ای جفای تو ز دَوْلت خوب تر　　و انتقام تو ز جان محبوب تر
نارِ تو اینست نورت چون بود　　ماتم‌این تاخودکه سُورت چون‌بود
از حلاوتها که دارد جَوْرِ تو　　وز لطافت کس نیابد غَوْرِ تو
نالم و ترسم که او باوَر کُند　　وز کرم آن جور را کمتر کُند
عاشقم بر قهر و بر لطفش بجِد　　بُوالْعَجَب‌من‌عاشقِ این‌هردوضِد

ب ۱۵۷۰ - ۱۵۶۵

دوستان در دوستی بجایی می‌رسند که مراد محبوب را برمراد و خواست خود ترجیح می‌دهند ، این حالت را بعربی « رِضا » می‌گویند ، فی‌المثل مال و آسایش دو امر مطلوب و دلخواه هرکس‌اند ولی می‌بینیم که پدر و مادر برای خاطر فرزند خود ، از سرمالی که بهزار رنج بدست آورده‌اند برمی‌خیزند و از

آسایش چشم می‌پوشند ، مادری شبهای دراز بربالین فرزند خود بیدار می‌ماند و تیمار می‌خورد تا مگر فرزندش آسوده بخسبد ، همچنین‌است عاشق که درمراحل نخستین عشق به مال و جاه و ننگ و نام و آرامش خود پای‌بند است ولی سر کیسهٔ محکم بسته را برای میل معشوق خود می‌گشاید و دست از نام و ننگ می‌شوید و برخیال آرامش خط بطلان می‌کشد تا آنچه را که دلخواه معشوق است بحصول پیوندد ، این چنین‌حالتی‌در بدایات محبّت و عشق بظهورمی‌رسد ومردم بنحو کلّی ازآن بهره‌وراند وخواه بازرگان یا پیشه‌ور وکشاورز درحدّ خود ازآن نصیبی‌دارند چنانکه برای وصول بمطلوب خود ترك مُراد می‌گویند ولی این‌حالت نسبت بمراتب والاتر که درعشق و طلب ، روی می‌نماید چندان ارزشی ندارد و می‌توان گفت که از مراتب فرودین عشق است از آن جهت که عاشق هنوز از بند مراد وخواهش خود نرسته است و جور و جفا در چشم وی برابر نشده و ارادت او باقی است هرچندکه مراد معشوق را بر مراد خود ترجیح می‌دهد .

از این مرحله برتر آنست‌که از خلاف مراد و دلخواه خود لذّت‌می‌برد و جور و جفای معشوق را چنان خوش‌داردکه مهر و وفا را ، و در این‌صفت چنان قوّت می‌گیردکه بسوی مراد خود نمی‌نگرد و از خواست معشوق بیش‌از آن خوشی بدو می‌رسدکه از رسیدن بخواست خویش ، موجب این امر اینست که الم و رنج ، انفعالی است‌که در نفس انسان بهنگام وجود اسباب رنج و الم حاصل‌می‌شود وآن بستگی دارد بکیفیّت برخورد و تلقّی آن اسباب و ازاینرو ممکن است که امری نسبت بشخصی ایجاد الم و دردکند و نسبت بدیگری نکند و یا همان امر از جانب دو تن برای آدمی اثر مختلف داشته باشد و یا در حالتی موجب الم گردد و در حالت دیگر بخلاف آن اثر کند .

وچون‌سلطنت عشق بردل عاشق مستولی‌گردد وکام وآرزوی اومغلوب

اراده و خواهش معشوق شود و ازغلبهٔ اراده و کامروایی وی لذّت بجان عاشق رسد درآن هنگام ، از ناخوشی و ناکامی که معشوق بر وی راند و رنج وآزاری که بدو رساند ، بیشتر لذّت می‌برد که از رسیدن بکام و آرزوی خود . و در اشاره بدین معنی ، مولانا فرموده است :

ناخوش او خوش بود در جان من جان فدای یار دل رنجان من

مثنوی ، ج ۱ ، ب ۱۷۷۷

دلیلش اینست که آزار و رنج و نامرادی ، دلخواه معشوق است و کامروایی و آرامش ، مطلوب عاشق و چون عاشق در عروض حالتی چنین که بازگفتیم از سر اراده و خواهش خود برخاسته است و میل او در خواهش معشوق فنا پذیرفته است بدین سبب هرچه معشوق را کامرواتر بیند چنانست که بمراد خود بیشتر رسیده است . مولانا این دلیل را بدین صورت تقریر می‌کند :

گر مرادت را مذاق شکّرست بی مرادی نی مراد دلبرست

مثنوی ، ج ۱ ، ب ۱۷۴۸

و این همه از آنجا ناشی می‌شود که آنچه برای دیگران ، سبب درد و رنجوری وشکایت است در این حال ، برای عاشق مایهٔ خوشی ولذّت وشُکر می‌شود و یا بسبب تفاوت حالت و یا از جهت تفاوت تلقّی سبب وحدوث آن ، از جانب کسی که مطلوب است ، حکم سبب الم ، انقلاب می‌پذیرد و اثری دیگرگونه در نفس بجای می‌گذارد و ظاهراً ، شیخ سعدی نظر بدین معنی گفته است :

زهر از قبل تو نوشدارو فحش از دهن تو طیّباتست

غزلیّات سعدی ، ص ۳۱

مرا بهرچه کنی دل نخواهی آزردن
که هرچه دوست پسندد بجای دوست رواست

همان مأخذ ، ص ۲۴

و از دگر سو، عشق بی صِدْق و راستی نتواند بود و بی استقامت و پایداری بکمال نتواند رسید و بدین جهت قهر، محکّ و مایهٔ آزمایش نقد صدق و استقامت است، معشوق بدین محکّ عاشق را در بوتهٔ آزمایش می‌گدازد و می‌آزماید و بمیزان بلا و درد، نقد وجودش را هرچه دقیق‌تر می‌سنجد زیرا لذّت و خوشی و یافتن کام، آرزوی عاشق است و صدق و استقامت را در نیل مراد نمی‌توان آزمود، ناکامی و بی مرادی است که معیار صدق و پایداری جوانمردان است پس معشوق شعلهٔ قهر و بلا بر جان عاشق می‌گمارد تا درجهٔ او را در عاشقی بیازماید، عاشق صادق، قهر را بجان می‌خرد تا از آزمایش، سربلند بیرون آید و آنگاه معشوق، آرزوخواه و مرادجوی وی گردد پس می‌توان گفت که عاشق قهر را دوست‌تر می‌دارد از آنرو که بوسیلهٔ آن، راستی و ثبات قدم خویش را در معرض امتحان می‌گذارد. مولانا در بیت (۱۵۶۹ - ۱۵۶۵) بدین نکته اشاره کرده و از سر این معنی سخن رانده است.

وزین پس، عاشق را حالتی شریف‌تر و والاتر است و آن، استغراق اوست در وجود معشوق چنانکه وجود وی بتمامت از معشوق پُر و لبریز می‌گردد و او را بهیچ روی ارادت و خواهشی باقی نمی‌ماند و منتظر است تا معشوق برسرِ وی چه حکم راند و چه برهستی او گمارد، او بخود و برای خود هیچ نمی‌خواهد، آن می‌جوید که معشوق فرماید پس اگر لطف باشد و یا قهر بجان می‌پذیرد و فرمان دوست را برسر و چشم می‌نهد و هیچیک از صفات قهر و نُعوت لطف پیش او تفاوت ندارد برای آنکه ترجیح و گُزینش از آثار بقای وصف و خواهش و آرزو است و آن، با تسلیم و انقیاد و فنا که حاصل استغراق است مباینت دارد و بنابراین، عاشق بر قهر و لطف بنحو مساوی عشق می‌ورزد و هریک را بجای خود، بجان و دل می‌پذیرد، بیت (۱۵۷۰) ازین لطیفه حکایت می‌کند.

صوفیان در تعریف « رضا » سخن بسیار گفته‌اند ، جنید می‌گوید رضا برگرفتن اختیار است و بدین تعریف ، معنی آن به تسلیم و استسلام نزدیک است . حارث مُحاسبی آنرا به آرامش دل در تحت فرمان و قضای الٰهی ، تعریف می‌کند که تعبیری است شبیه بدانچه از جنید روایت می‌کنند و در این صورت ، ثمرهٔ استغراق در محبوب است چنانکه باز گفتیم .

ذوالنّون مصری می‌گوید رضا شادی دل است بتلخی قضا ، و این نتیجهٔ اختیار مُراد معشوق است بر مُراد خود و تواند بود که از استغراق در محبوب ناشی شود . نظیر این تعریف از قول رُوَیْم بن احمد نیز حکایت کرده‌اند .

از احمد بن عطا می‌آورند که او گفت « رضا آنست که دل بدو چیز نظاره کند یکی آنکه بیند که آنچه در وقت بمن رسید حق مرا در ازل ، این اختیار کرده است و دیگر بیند که مرا اختیار نکرد مگر آنکه فاضل‌تر است و نیکوتر . » و این تعریف می‌رساند که او رضا را محصول یقین و علم قطعی بقضای الٰهی که قابل تغییر و تبدیل نیست ، فرض نموده است زیرا هرگاه چنین یقینی بر دل تابد و جای گزین شود بنده بناچار حکم قضا را گردن می‌نهد و اختیار و جزع را ترک می‌گوید چنانکه خواجه حافظ می‌گوید :

رضا بداده بده وز جبین گره بگشای   که بر من و تو در اختیار نگشادست

دیوان حافظ ، ص ۲۷

آنگاه مشایخ خراسان رضا را از مقامات و از اموری که بکسب بنده باز بسته است شمرده‌اند و عراقیان آنرا از جملهٔ احوال که موهبت است می‌دانند. حقیقت آنست که اگر رضا براثر استغراق پدید آید حال است و دیر نمی پاید از آن جهت که مبدأ آن نیز نه مُکْتَسَب است و نه پایدار و اگر در نتیجهٔ یقین و معرفت تمام بحصول پیوندد از جملهٔ مقامات است برای آنکه یقین بکسب بنده حاصل تواند شد .

ابن‌عربی می‌گوید رضا ازآن جهت که از نعوت الٰهی‌است نه حال است و نه مقام ، زیرا نعت الٰهی نه موصوف بکسب و نه متّصف بزوال است و ازآن جهت که بربنده افاضه می‌شود و او بدان موصوف می‌گردد ممکن است حال باشد و شاید که مقام باشد . و نظر او مبتنی است برعقیدهٔ وی که حال ، صفت زائل و مقام ، صفت ثابت است پس اگر رضا حاصل شود ولی دوام نپذیرد حال است و اگرقلب ، همواره ملازم‌رضا باشد و درآن صفت متمکّن گردد آنگاه از زمرهٔ مقامات است .

جع : شرح تعرّف ، طبع لکناهو ، ج ۳ ، ص ۱۴۸ - ۱۴۴ ، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، انتشارات بنگاه ترجمه ونشرکتاب ، ص ۳۰۱ - ۲۹۴ ، کشف المحجوب هجویری ، طبع لنینگراد ، ص ۲۲۸ -۲۱۹ ، احیاء العلوم ، طبع مصر ج ٤ ، ص ۲۵۲ - ۲٤۶ . تمهیدات عین‌القضاة ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۲۲۲ ، اللمع ، طبع لیدن ، ص ۵٤ - ۵۳ ، شرح منازل‌السّائرین ، طبع طهران ، ص ۹۱ - ۸۸ ، فتوحات مکیّه ، طبع مصر ، ج ۱، ص ۹۳۹ ، ج ۲، ص ۲۸۲ - ۲۸۰ ، شرح کلمات قصار بابا طاهر ، موسوم به ایضاح ، طبع طهران ص ۱٤۱ ، کشّاف اصطلاحات‌الفنون ، در ذیل : رضا .

والله ار زین خار در بُستان شوم — همچو بُلبل زین‌سبب نالان شوم
این عجب بلبل که بگْشاید دهان — تا خورد او خار را با گلْستان
این چه بلبل این نهنگِ آتشیست — جمله‌ناخوشهاء عشق‌اوراخوشیست
عاشقِ کُلّست وخود کُلّست او — عاشقِ خویشست‌وعشقِ خویش‌جو

ب ۱۵۷٤ - ۱۵۷۱

گفتیم که عاشق در عشق ، بدان پایه می‌رسد که ازسر خواهش و مراد خود برمی‌خیزد و چشم برفرمان معشوق می‌گمارد پس هرگاه ارادهٔ جانان آن باشد که داغ هجر و فراق برجان وی نهد او درآن سوزش ، همه سازش می‌بیند

و از آن درد، همه لذّت می‌یابد زیرا در مراد جانان فانی شده است و آن چیز برجان وی خوش است که معشوق خوش دارد علاوه برآنکه جفا با دوست کنند وکسی که پیوند محبّت ندارد نسبت بدو هرگز جفا روا ندارند پس جفا نشانهٔ اختصاص و مزید تعلّق است و عاشق همواره جویای آنست که بچشم عنایت و اختصاص در وی نگرند بنابراین از قطع جفا که علامت عدم امتیاز است اندوهگین ورنجور می‌شود. مولانا دربیت (۱۵۷۱) بدین‌مطلب نظردارد.

وچون عاشق درنظر بمعشوق، مغلوب ومستهلک گردد، نه بقهر نگرد و نه بلطف زیرا خواهش هریک از آنها چنانکه گذشت علامت بقاء وصف خودی است وکسی‌که ناظر لطف وقهر باشد او عاشق خود است (که امتیاز می‌طلبد) نه دلدادهٔ راستین و عاشق معشوق، بدین نظراست که این بلبل یعنی وجود مولانا خار قهر را باگلزار لطف بدَم در می کشد و زهر و نوشدارو را یکسان می آشامد تا معلوم‌گرددکه عاشق خود و اختصاص جوی نیست. (نیز جع: تمهیدات عین القضاة، انتشارات دانشگاه طهران، ص۱۷۹، ۲۲۴).

و می‌توانیم بگوییم که چون عاشق از اوصاف خود پاك و فانی شود آنگاه از تنگنا و مضیقهٔ اراده و خواست رها می‌گردد و وجودش فراخی و وسعتی مناسب هستی معشوق حقیقی که حق تعالیٰ است پیدا می کند چنانکه همه چیز را درخود و از خود می‌نگرد ویا در بهجت وجود معشوق چنان غرق می‌شود که قهر و لطف در دریای خوشی و بهجت وی ناپدید می گردد و تفاوت آنها از میان برمی‌خیزد و هم توان گفت که چون سالك بکمال حق تعالیٰ تحقّق یابد خودرا در همه چیز و همه را در خود می‌بیند و بدین جهت برهمهٔ مظاهر خواه محسوس ویا معقول عشق می‌ورزد برای آنکه دوستی خود و حبّ ذات امری است طبیعی و سنّتی‌است الٰهی، و دوست داشتن و عاشق خود بودن ازحق آغاز شده‌که عاشق ومعشوق بالذّات است وبنابراین مرد کامل همه‌را دوست

دارد بجهت آنکه همه‌را در خود وخودرا درهمه می‌بیند و عاشق کُل ّ است از آن نظر که خود همه و کُل ّ جهان است .

اضافه می کنیم که بعقیدهٔ مولانا درویش واقعی کسی‌است که نیک و بد را جـزو خود می‌بیند و همچنانکه آدمی جـزو علّت ناك خود را هم دوست می‌دارد ، او بَدان را هم بلطف خود مخصوص می کند و در سعـهٔ وجودش نیک و بد مستغرق می‌شوند و انبیا نیز بصفت کلیّت موصوف بوده‌اند وبدین سبب حضرت رسول اکرم (ص) «اِهْدِ قَوْمی» فرموده‌است که همگان اجزا وقوام وجود مبارك او بوده‌اند . «همه دریک کس‌است، چون خودرا دانست ، همه را دانست ، نیاز در تست ، صفت قهر در تست ، اِهْدِ قَوْمی فَاِنَّهُمْ لایَعْلَمونَ . یعنی اِهْدِ اَجْزائی . اجزا ، این کافران بودند ، امّا جزو او بودند .

جزو درویشند جمله نیک و بد　　　هر که او نبود چنین درویش‌نیست

اگر جزو نبودندی جداگانه بودندی ، او کُل ّ چون بودی . عالِمٌ بِالْکُلِّیّاتِ لابِالْجُزْئِیّاتِ . چون کلیّات گفت کدام جزو بیرون ماند.) از کلمات مولانا ، مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص٦٦١ ، نیز ، جع : مثنوی ، ج ۳ ، ب ۱۹۳۳ ببعد . نیز فصوص الحکم ، طبع بیروت ، ص ۸۸ ، حواشی دکتر عفیفی بر آن کتاب ، ص۷۸ ، ۱٤۲ .

پس مولانا بر همه جهان عشق می‌ورزد بجهت آنکه همه جهان‌را در خود می‌بیند ، او بکمال حقیقی رسیده و با همـه متـّحد و یگانه و باصطلاح خودش «کُل ّ» شده‌است .

شیخ سعدی نیز دربیان این نکات می گوید :

بجهان خرّم از آنم که جهان خرّم ازوست
عاشقم بر همـه عالم که همـه عالم ازوست

بحلاوت بخورم زهر که شاهد ساقیست
بارادت ببرم درد که درمان هم ازوست
غم و شادی برِ عارف چه تفاوت دارد
ساقیا باده بده شادی آن کاین غم ازوست
غزلیّات سعدی ، ص۱۱۸

ولی تفاوت مقام مولانا و سعدی‌را از همین‌جا می‌توان دانست ، سعدی جهان‌را برای آن دوست دارد که مُلک خداست ونسبتی بدو دارد ولی مولانا خودرا درجهان و جهان‌را درخود یافته‌است .

قصّهٔ طوطیِ جان زین سان بود　　　کوکسی کو محرَمِ مرغان بود
ب ۱۵۷۵

طوطیٔ جان : تشبیه جان و روح انسانی به انواع مرغ ازقبیل: طوطی، شهباز ، طاووس ، کبوتر مبتنی براین عقیده است که جان جوهری است مجرّد که بسبب امر الٰهی یا برای فعلیّت وتفصیل علوم خودکه بالقوّه واجمالی‌است به بدن تعلّق گرفته و یا عشق هیولیٰ اورا پای بند جسم کرده است ، مردم در روزگار پیشین فرشتگان را با پر و بال تصویر می‌کردند بمناسبت آنکه مرغان هم بال وپر دارند و بنیروی‌آن بسوی آسمان پرواز می‌کنند ، جان‌را هم جوهری علوی و بگوهر مانند فرشتگان می‌دانستند ، او هم ازآسمان بزیر افتاده است و باز بدانجا باز می‌گردد پس او نیز باید مانند ملائکه بال و پر داشته باشد ، بارعایت این تناسب روح‌را بصورت پرندگان تخیّل کرده‌اند .

بنا بنقل ابوالحسن علی بن حسین مسعودی مؤرّخ مشهور (متوفّیٰ ۳۴۶) گروهی از عرب روح را پرنده‌ای فرض می‌کرده‌اندکه در جسم انسان منبسط می‌شود و چون مرد کشته شد پیوسته بگرد او می‌گردد و بصورت مرغی نگران و مستوحش مصوّر می‌شود و بر قبر وی زاری و فریاد می‌کند ، این مرغ را

«هام ، هامة» می‌نامیده‌اند ، بعقیدهٔ آنها این پرنده کوچک است و بتدریج بزرگ و کلان می‌شود تا جثّه‌اش باندازهٔ نوعی از جغد (صَدیٰ) می‌رسد ، او همیشه در دخمه‌ها و ویرانه‌ها منزل دارد ، هم او ، اخبار و ماجراهای فرزند میّت‌را بگوش وی می‌رساند ، این عقیده‌را اسلام باطل شمرده وحضرت رسول اکرم فرموده‌است : لاهامَ . (هام وجود ندارد) مروج‌الذهب ، طبع مصر ، درحاشیهٔ کامل ابن الاثیر ، ج ٤ ، ص١١٢ .

ابن سینا در قصیدهٔ عینیّهٔ خود نفس انسانی را به وَرْقاء (کبوتر) تشبیه کرده‌است ، این قصیده متضمّن وصفی‌است از هبوط جان از جهان بَرین و پیوستنش بدین جسم فرودین و بازگشت او بعالم علوی (جع : طبقات الاطبّاء از ابن ابی اُصَیْبِعَه ، طبع مصر ، ج ٢ ، ص١٠) نیز او رساله‌ای بنام (رسالة الطّیر) تألیف کرده و جان حکمارا به مرغان آزاد تشبیه نموده‌است .

ابوحامد محمّد بن محمّد غزّالی (٥٠٥ — ٤٥٠) هم رساله‌ای بدین نام دارد که چگونگی اجتماع مرغان و رهایی آنهارا از قفس باز می‌گوید (جع : شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدّین محمّد عطّار نیشابوری ، انتشارات انجمن آثار ملّی ، ص٣٤٤ — ٣٣٦) .

در کلیله و دمنه یک باب وجود دارد بنام «باب الحمامة المطوّقة» که در رسائل اخوان الصّفا آنرا رمزی ازگرفتاری روح وطریق آزادی‌آن شمرده‌اند . (رسائل اخوان الصّفا ، چاپ مصر ، ج١ ، ص٦٣) .

بربنده معلوم نیست که ابن‌سینا این تمثیل‌را ازکدام مأخذ «ازکلیله‌و دمنه یا از روی عقیدهٔ عرب جاهلیّت» گرفته است . شاید که درمآخذ یونانی چنین تمثیلی یافته است ، این مطلب را درست نمی‌دانم . بهرحال پس‌از قصیده و رسالهٔ ابن سینا ، این جنس تعبیر از روح و تشبیه آن به مرغ و تمثیل بدن به قفس و دام متداول شده‌است و تا آنجاکه اطّلاع محدود من اقتضا می‌کند

در شاهنامهٔ فردوسی واشعار دورهٔ سامانیان، این تعبیر نیامده‌است.

برای نمونهٔ تأثیر سخن ابن سینا، دو قطعهٔ ذیل‌را که نخستین از رودکی و دومین از نظامی‌است با یکدیگر بسنجید، مضمون آنها اختلافی ندارد ولی کیفیّت بیان و تصویر مطلب متفاوت است:

مرگ چنان‌خواجه نه‌کاریست‌خُرد   مُرد مُرادی نه همانا که مرد
کالبد تیره بمادر سپرد   جان گرامی بپدر باز داد

لباب الالباب، طبع لیدن، ج۲، ص۸

مرغ فلکی برون شد از دام   در مقعد صدق یافت آرام
عرشی بطناب عرش زد دست   خاکی بنشست خاك پیوست

خمسهٔ نظامی، طهران، ۱۳۱۶ قمری، ص۲۶۵

ظاهراً مقصود مولانا اینست که حالت طوطی جان بحالت طوطی بازرگان همانندی دارد و راه خلاص وی همانست که طوطی بازرگان یافت و محتمل است که مرادش بیان مشابهت آن با نهنگ آتشی باشد که خار و گلستان را فرو می‌خورد.

مصراع دوم نظیر بیت ذیل است:

چه بودی که یکٔ گوش پیدا شدی   حریف زبانهای مرغان ما

دیوان، ب ۲۶۹۳

کو یکی مرغی ضعیفی بی‌گناه   واندرونِ او سُلَیْمان با سپاه
چون بنالد زار بی شُکر و گِلَه   افتد اندر هفت گردون غُلْغُله
هر دَمش صد نامه صد پیک از خدا   یارَبی زُو شصت لَبَّیْک از خدا

ب ۱۵۷۶ - ۱۵۷۸

سلیمان بن داوُود، در روایات اسلامی، نمودار حشمت وقدرت وتسلّط براصناف جانوران است وباوجود این، نمونهٔ مسکنت وقطع علاقه وبی‌اعتنایی

بملک عاریت نیز هست . مرغ ضعیف ، مثالی است برای اولیا و مردان خدا که بضعف بشری و بیچارگی انسان واقف‌اند ویاآنکه در چشم مردم ظاهربین خوار و ذلیل‌اند ، و بی‌گناه‌اند برای‌آنکه مغلوب تصرّف خدایند وبخود کاری نمی‌کنند ولی در باطن ، سلطنت و حشمت الٰهی دارند و مانند سلیمان هستند ازآن جهت که قوای شهوانی و غضبی‌را که دیوان و اهریمنان‌اند در بندکرده و بکارهای نیک گمارده‌اند وزبان مرغان ضمیررا می‌دانند و منطق‌الطّیر سلیمانی آموخته اند .

ممکن‌است هم بگوییم که چون دل جلوه‌گاه حقّ است ، این بدان ماند که سلیمان باسپاه خود در درون آنها جای گرفته باشد ، براین فرض اشاره خواهد بود بحدیث : لایَسَعُنی اَرْضی وَلاسَمائی وَیَسَعُنی قَلْبُ عَبْدِیَ الْمُؤْمِنِ . (من که خدایم درآسمان و زمین نمی‌گنجم ولی در دل بندهٔ مؤمن خود می‌گنجم .) احادیث مثنوی ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص۲۶ .

آنگاه از پیوستگی این مرغ ضعیف باخدا بدینگونه سخن می‌گوید که ناله و دعای او مؤثّراست و هفت آسمان‌را در لرزه می‌افکند برای‌آنکه دعای وی مقرون به نیستی وفناء حظوظ بشری‌است و دعایی‌است ازسر حالت ونه برای رفع حاجت ، پس محرّک دعای او شکر نیست وگله هم نیست بجهت آنکه باعث شکر ، یافتن نعمت وموجب گله ، محرومی از نعمت است و این هردو از بقای حظّ و نصیبه جویی سرچشمه می‌گیرد .

بیت اخیر ، اشاره است بحدیث : قالَ عَلَیْهِ السَّلامُ اِنَّ الْعَبْدَ الْمُؤمِنَ یُسْتَجابُ لَهُ فَاِذا قالَ الْعَبْدُ یارَبِّ قالَ اللهُ تَعالیٰ لَبَّیْکَ. (پیغمبر (ص) فرمود که دعای بندهٔ مؤمن باجابت مقرون‌است چون او یارب گوید خدا لبّیک می‌گوید .) نوادر الاصول از محمّد بن علی حکیم ترمدی ، چاپ آستانه ، ص۲۲۰ ، نظیر آن :

بس مرغ ضعیف پر شکسته   خرطوم هزار پیل خسته

دیوان ، ب ۳۵۴۳۴

زَلَّتِ او به زطاعت نزدِ حق   پیشِ کفرش جمله ایمانها خَلَق

ب ۱۵۷۹

زَلَّت : لغزش و در رفتن پا بهنگام حرکت بواسطهٔ تصادف با چیزی صیقلی و لیز و لغزان ، اشتباه و غلطی نادانسته که درفکر حاصل شود ، در اصطلاح شرع ، آنست که مکلّف بهنگام اداء عملی مشروع ، درکاری خلاف شرع افتد ، گناه صغیره‌ای که بدون قصد وعمد باشد .

کُفْر : خلاف ایمان است تا ایمان‌را چگونه تفسیر کنند ، اگر بگوییم که ایمان ، برزبان آوردن شَهادَتَیْن (اَشْهَدُ اَنْ لا اِلهَ اِلّا اللهُ وَاَنَّ مُحَمَّداً رَسولُ اللهِ) است ، کفر ، ناگفتن آن خواهد بود و اگر ایمان را عبارت از معرفت خدا واعتقاد بنبوّت پیمبر (ص) و معاد بگیریم ، کفر ، اعتقاد نداشتن، بدین اموراست و اگر مجموع اعتقاد و شهادت و اداء اعمال دینی باشد با عدم هریکک از این سه امر ، کفر حاصل است . جع : کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : کفر .

خَلَق : کهنه و ژنده ، مجازاً بی ارزش و خوار مایه ، رسوا .

اکنون گوییم که اعمال عبادی و حرکات بدنی که بحکم شرع واجب می‌شود ، درنظر صوفیان هریکک ، رازی درخود نهفته دارد و متضمّن حکمتی است که نفس باید بدان متحقّق گردد و مقصود اصلی شریعت گزار ، آن راز وحکمت پنهانی‌است واِلّا صورت آن اعمال بدون آن مغز و سِرّ مانند سائر اعمال وحرکتهای بدنی‌است ، بحسب مثال حرکات ورزشی و نماز یا ریاضتهای نامشروع و روزه در اوّل شوّال و یا گرسنگی کشیدن و امساك از خوردنی و نوشیدنی برای صرفه جویی و یا لاغرکردن بدن که بصورت مانند اعمال

عبادی‌است ولی ازنظر شرع درشمار عبادت نیست پس اصل‌آن رمز وحکمتی است که ازعبادت ، مقصود است وکسی که بدان راز و حکمت متحقّق شود مانند مردان حق و اولیا و پیران راستین هرگاه زلّتی از وی در وجود آید آن زلّت ، نزد خدا فاضل‌تراست ازطاعتی که عامّهٔ خلق می‌کنند و بدان معنی که مقصود است توجّه ندارند .

این ، نزدیک بدان اصل‌است که مولانا درتفاوت عمل مرد کامل ومردم ناقص در پایان حکایت شاه وکنیزك بیان فرمود و ما بتفصیل درآن باره سخن گفتیم (شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ص۱۳۱ - ۱۲۸) .

و هم می‌توان گفت که صحّت و مطلوبیّت هرعملی بدرستی و صحّت غرضی که برآن عمل مترتّب‌است بستگی دارد وبنابراین‌گناهی که برآن غرض‌صحیحی مترتّب شود خود گناه نیست و طاعتی که بقصد فاسد انجام پذیرد مانند عبادتهای ریاکاران در واقع طاعت و عبادت نیست . صورت آن ، گناه‌است و معنیش طاعت ، و ظاهر این ، عبادت است وحقیقت آن ، معصیت . زیرا قصد و نیّت ، روح عبادت و جان طاعت و مدار عمل است بدلیل حدیث : اِنَّما الْاَعْمالُ بِالنِّیّاتِ وَلِکُلِّ امْرِئٍ مانَوی . (عمل باز بسته به نیّت است و نصیب هرکس مناسب نیّت اوست) نِیَّةُ الْمُؤْمِنِ خَیْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَنِیَّةُ الْکافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ . (نیّت مؤمن به از عمل اوست و نیّت کافر بتر ازعمل اوست .) فصل الخطاب ، طبع ایران ، ص۲۸۱ .

واز نظر صوفیان ، مرد کامل غرق دریای بی‌کران عشق‌است و عاشق‌را بجرمی که می‌کند مأخوذ نمی‌دارند علاه برآنکه احوال واعمال عاشقان‌را بمیزان عقل و شرع نمی‌سنجند وآنرا معیاری دیگراست و چه بسا گناها که ازعاشق ، طاعت‌است و چه بسا طاعتا که نسبت بدو و حالت او گناه است ، شرح این نکته‌را بجای خود در مثنوی باز خواهیم گفت .

و می‌توانیم بگوییم که زلّت و گناه درعارف تنبّه وتوجّه بضعف بشری را برمی‌انگیزد وقدرت و یا مغفرت الٰهی‌را در چشم او می‌گمارد و سبب قهر وشکست نفسانیّت‌است، وطاعت درمردم عادی ، غرور وعجب وخودپسندی و توقّع بی جا از خدا و خلق بوجود می‌آورد (نمی‌بینید که این مردم بازاری همینکه عبادتی می‌کنند ازخدا تمنّای مال و منصب و جاه و هم‌بستری حوریان می‌کنند چنانکه‌گویی منّتی برخدا دارند) پس زلّتی چنان ازطاعتی چنین بسیار بهتراست . شرح این مطلب را در داستان معاویه و ابلیس بخوانید ، مثنوی ، ج۲ ، ب ٢٦٠٤ ببعد .

درتوجیه مصراع دوم ، می‌توان گفت که کفر، سرآغاز بیداری وپژوهش وآگاهی است زیرا منشأ آن عدم اعتماد است نسبت به مأنوسات و تلقینات و معتقدات معمول و متداول که آن با شک و تردّد خاطر وسپس باانکار پیوند دارد ، بدیهی‌است که مرد با هوش و زیرك هرگاه بتردّد خاطر و انکار مواجه گشت درصدد تحرّی حقیقت و کشف مطلب برمی‌آید وآن طلب وتحرّی اورا بسوی مقصود رهبری می‌کند وبواقع می‌رساند پس کفر گسستن بند تقلید ومایهٔ رسیدن بتحقیق است و بدین معنی صفت مردم آگاه و روشن بینان است و تا کسی هوشمند و زیرك نباشد بدین‌گونه کفری نمی‌گراید ، البتّه انکار را با عناد و ستیزه و جُحود اشتباه نباید کرد و ما می‌دانیم که اصول دین را بدلیل باید آموخت و نه بتقلید «بِالدَّلیلِ لابِالتَّقْلیدِ» وامّا ایمان در مرتبهٔ عوام خلق ، از حسّ اعتماد بگفته ها و نوشته های دیگران و وثوق بتلقینات حصول می‌یابد و مبدأ نفسانی آن ساده دلی و خوش باوری است و بدین جهت ایمان این‌گروه ، تقلید محض‌است درصورتی که مقصود انبیا عَلَیْهِمُ السَّلامُ بخصوص حضرت‌ختمی‌مرتبت صَلَّی‌اللهُ عَلَیْهِ وَعَلیٰ آلِهِ الطَّیِّبینَ رهایی خلق از تقلید و تحقّق آنها بمقام معرفت و وصول بدرجهٔ عین الیقین

بوده‌است پس کفری که بتحقیق کشاند بهتراست از ایمان کورکورانه وتقلیدی که مشرب عوام‌است .

عین‌القضاة میانجی از بزرگان صوفیّه (مقتول ٥٢٥) کفر را بر سه‌گونه شناخته است :

١ ــ کفر ظاهر یعنی کفر مصطلح که عدم شهادت یا اعتقاد یا یکی از آنها وترك عمل‌است .

٢ ــ کفر نفس که عبارت‌است از خودپرستی و تبعیّت هوای نفس .

٣ ــ کفر قلب که ظاهراً ، مُراد وی ، التفات بغیر حقّ است .

این سه نوع مترتّب بریکدیگراست بدین‌معنی که بایمان شرعی تانگرایند ازکفر ظاهر خلاص نمی‌شوند و ازین مرحله که درگذرند جهاد اکبر و قهر نفس در پیش است و تا ازکفر خودپرستی نرهند ، نفس ، ایمان نیاورده است سپس باید ازکفر قلب درگذرند تا بسر منزل ایمان قلبی برسند . بنا براین اصطلاح ، ممکن است درجهٔ سوم کفر در تعبیر مولانا اراده شده باشد . (تمهیدات عین‌القضاة ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص٢٠٩) .

«وکفر نزد صوفیّه بمعنی ایمان حقیقی می‌آید وکفرِ ظلمت نزدشان عالم تفرقه را گویند کما فی بعض الرسائل .

و درکشف اللّغات می‌گوید کفر در اصطلاح صوفیّه پوشیدن کثرت است در وحدت که تعیّنات وکثرت موجودات را در بحر احدیّت فانی سازد بلکه هستی خودرا در ذات الٰهی محو سازد و ببقای حق تعالیٰ باقی گشته عین وحدت شود .

و در اصطلاح عبدالرّزاق کاشی برین عبارت اقتصارکرده که کفر از مقتضیات اسمای جلالی است .

ونیز درکشف اللّغات گفته‌که کفر حقیقی عبارت از فناست و نیزگفته

که کافر در اصطلاح صوفیّه آنرا گویند که از مرتبهٔ صفات و اسما و افعال درنگذشته بود و حق تعالیٰ را هستی و تعیّنات و تکثّرات می‌پوشد .

ز روی ذات برافکن نقاب اسما را   نهان باسم مکن چهرهٔ مسمّا را»

کشاف اصطلاحات الفنون در ذیل : کفر .

هردمی او را یکی معراجِ خاص   برسرِ تاجش نهد صد تاجِ خاص
صورتش برخاك و جان برلامکان   لامکانی فوقِ وهمِ سالکان
لامکانی نه که در فهم آیدت   هردمی در وی خیالی زایدت
بل مکان و لامکان در حکمِ او   همچو درحُکمِ بهشتی چار جُو
شرحِ این کوته‌کن‌ورخ زین‌متاب   دَم مزن وَاللهُ اَعْلَم بِالصَّواب
باز می‌گردیم ما ای دوستان   سوی مرغ و تاجر و هندوستان
مردِ بازرگان پذیرفت این پیام   کو رساند سوی‌جنس ازوی‌سلام

ب ١٥٨٦ - ١٥٨٠

مِعْراج : نردبان . در اصطلاح شرع و بعقیدهٔ اکثریّت مسلمین ، عبارت است از سفر پیغمبر اکرم (ص) بتن خود از مکّه و خانهٔ امّ هانی دختر ابوطالب بسوی مسجد اقصیٰ در بیت المقدّس و از آنجا بسوی آسمانها وتا مقام قرب الٰهی ، دراین سفر ایشان با انبیای گذشته دیدار کردند واحوال بهشتیان ودوزخیان واصناف فرشتگان‌را مشاهده فرمودند . (تفسیر ابوالفتوح ، طبع طهران ، ج ۳ ، ص ۳۲۳ - ۳۱۰) .

پیوستن روح بعالم غیب و مجرّدات ، درتعبیرات صوفیّه .

معراج خاص : نحوه و کیفیّت اتّصال جان هر ولی بحق که آن مناسب است بادرجهٔ کمال وصفای باطن وی .

لامکان : مرتبه وحدّ وجودی که برتر ازمکانست ، عالم عقول ونفوس ، عالم غیب ، عالم الٰهی .

مکان : قرارگاه و محل چیزی که مانع از فرو افتادن آن باشد ، چیزی که جسم بدان منتقل شود و از آن بیرون آید و با حصول جسم ، چیز دیگر در آن نگنجد ، بُعد و امتدادی مجرّد از جسم که موجود است و جسم در آن نفوذ می کند و آن امتداد بر وی منطبق می گردد ، بُعد و امتدادی مُتَوَهَّم و مفروض که جسم آنرا از روی توهّم و فرضاً پُر می کند ، سطح درونی جسم حاوی که برسطوح خارجی جسم احاطه دارد . طبیعیّات شفا ، طبع ایران ، ص ٦٨ ـ ٤٩ ، المباحث المشرقیّه ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ١ ، ص ٢٥٠-٢١٧ ، کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل : مکان .

چارجو : چهار نهر بهشتی ، جوی آب پاك ناگندا ، جوی انگبین پالوده از موم ، جوی شیر طعم ناگشته ، جوی باده و شراب خوش . قرآن کریم (سورهٔ محمّد ص ، آیهٔ ١٥) .

جانهای اولیا و مردان خدا وقتی که از بند تقلید و هوای نفسانی رها می‌شوند با روح کلّی و یا حق تعالیٰ جنسیّت و مشابهت حاصل می کنند و مدد فیض ، پیاپی بدانها می‌رسد و آنها می‌توانند که بجناب قدس هم درین زندگی اتّصال یابند . این پیوستگی و اتّصال معراج روحانی است که اولیا بدان اختصاص دارند پس درعین اینکه در جمع خلق نشسته‌اند بسوی حق پرواز می‌گیرند و بااینکه جسم و صورت حسّی آنها در قید مکان است معنی آنها در لامکان بال و پر می‌گشاید ولی چون بعضی تصوّر می کنند که لامکان امری‌است در طول مکان و ماورای جا و محلّ و ازآن سوی فلكِ اطلس مولانا توضیح می‌دهد که مقصود از لامکان در صفت حق و مجرّدات آن نیست که در وهم عادی متصوّر می‌شود و بعضی آنرا بالای فلكِ نهم فرض می کنند بلکه مقصود آنست که خدای تعالیٰ در مکان نمی گنجد و مانند اجسام نیست که سطحی یا بُعدی برآن محیط شود ، او در مکان نمی گنجد ولیکن هیچ مکان هم از وی

خالی نیست و در همه جا و همه چیز جلوه‌گر است ، جانهای پاك نیز اینگونه شمول و وسعتی دارد و محدود بحدود مکان نیست ، جان ولیّ کامل در همه جا متجلّی‌است و برهمه محیط‌است وگاه چنان در تجرّد پیش می‌تازد که از احکام وجود حسّی نیک نیک بدور می‌افتد و از اوصاف تعیّن جدا می‌گردد وگاه بعالم حسّ و تعیّن باز می‌آید چنانکه گویی همان هستی محدود و متعیّن است و این هردو حالت برای او اختیاری‌است و باصطلاح نه کثرتش مانع وحدت است و نه وحدت حاجب کثرت ، اینست معنی آنکه مکان و لامکان در حکم اوست .

واما تشبیه جان اولیا به بهشتیان که چار جوی بهشت در حکم آنهاست ظاهراً بمناسبت آنست که طبری دربارهٔ جوی آب بهشتی نقل می‌کند که آن ، خود بخود بدهان بهشتیان می‌رسد و تابع ارادهٔ آنهاست (تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج۲ ، ص۲۹) ویاآنکه بهشتی مختاراست که از هریک جوی که‌خواهد بنوشد زیرا آنها برای بهشتی آفریده شده‌اند .

چونکه تا اَقْصای هندستان رسید   در بیابان طوطیی چندی بدید
مَرْکَب استانید پس آواز داد   آن سلام و آن امانت باز داد
طوطیی زآن طوطیان لرزید بَس   اوفتاد و مُرد و بگسستش نَفَس
شد پشیمان خواجه ازگفتِ خبَر   گفت رفتم در هلاكِ جانور
این مگر خویشَست باآن‌طوطیَک   این مگر دو جسم‌بود و روح یَک
این چرا کردم چرا دادم پیام   سوختم بیچاره را زین گفتِ خام
این‌زبان چون‌سنگ‌وهم‌آهن‌وَشَست   وآنچ‌بجْهَد از زبان چون‌آتشست
سنگ وآهن را مزن برهم گزاف   گه زرُویِ نَقْل و گه ازرویِ لاف
زانك تاریکست و هرسو پنبه‌زار   در میانِ پنبه چون باشد شرار
ظالم آن قومی که چشمان دوختند   زان سخنها عالَمی را سوختند

عالمی را یک سخن ویران کند   روبهانِ مرده را شیران کند

ب ۱۵۹۷ - ۱۵۸۷

اِستانیدن : متوقّف ساختن ، باز داشتن از حرکت ، فعل متعدّی از «ایستیدن ، اِستیدن» که هنوز در لهجهٔ اهل بشرویه متداول است .

دراین ابیات ، مولانا زیانهای بی احتیاطی در اظهار سرّ و سخن گفتن را باشارت بیان می کند ، همین نکته سبب شده است که عدّه‌ای از صوفیان خاموشی را برتکلّم ترجیح داده‌اند و بعضی سالیان دراز مگر در موارد ضرورت هیچ سخن نگفته‌اند ، ادبا وشعرا نیز درین‌باره سخنها ومضمونهای لطیف سروده‌اند ، تمثیل مولانا درآفات زبان و سخنوری نزدیک است به گفتهٔ اسدی طوسی :

ز یکّی چراغ آتش افروختن   توان بیشهٔ نامور سوختن

گرشاسپ نامه

و ممکن‌است مستفاد باشد از این بیت که نصر بن سیّار امیر خراسان از جانب مروان بن محمّد آخرین‌خلیفهٔ اموی (۱۳۲ـ ۱۲۷) بهنگام قیام ابومسلم سردار ایرانی سروده‌است :

فَاِنَّ النّارَ بِالْعودَیْنِ تُذْکیٰ   وَاِنَّ الْحَرْبَ مَبْدَؤُهَا الْکَلامُ

تاریخ طبری ، طبع مصر ، ج۹ ، ص۹۲

برای اطّلاع از عقیدهٔ صوفیان وسخنان ادبا ، دربارهٔ خاموشی ، رجع : ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، انتشارات بنگاه ترجمه ونشر کتاب ، ص ۱۸۸ـ۱۸۱ ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۱۱۲ ـ ۸۰ ، التّمثیل والمحاضرة ، طبع مصر ، ص۳۱۲ ، محاضرات راغب ، طبع مصر ، ج۱ ، ص ۴۱ ـ ۳۹ ، منهاج الیقین فی شرح ادب الدّنیا والدّین ، طبع آستانه ، ص ۴۶۰ ـ ۴۵۰ ، ذریعهٔ راغب ، طبع مصر ، ص۱۰۲ .

جانها در اَصْلِ خود عیسی دَمند　　یکْ‌زمان زَخْمندوگاهی مَرْهَمند
گر حجاب از جانها برخاستی　　گفتِ هر جانی مسیح آساستی

ب ۱۵۹۸ ، ۱۵۹۹

مشهوراست که عیسی عَلَیْهِ السَّلامُ بیماریهای دشوار را چاره می کرد و مرده ازگور برمی‌انگیخت و کور و کر مادر زاد را شفا می‌بخشید و این اثر نَفَس پاك و دم گیرای وی بود بدین جهت دم عیسوی و نفس مسیحایی ، مثل‌است برای تأثیر همّت ودعای پاکان ، مقصود مولانا ، اینست که همه جانها در اصل آفرینش و پیش‌از آنکه آلودهٔ طبع و نفس شوند و بحجاب صورت و مادّه مقیّد گردند ، دم عیسوی دارند و مرده زنده توانند کرد و معالجات شگفت توانند نمود و همه‌کس دارای همان قدرت و استعداد است که عیسی داشت ولی عیسی ازآلایش پاك شده و حجاب طبع و غبار تن از چهرهٔ جان برگرفته وآن استعداد را بفعلیّت آورده بود و هرکه عیسی‌وار از آلودگیها پاك شود و حجاب صورت از پیش جان فرا افکند بسخن و دَم ، کار عیسی تواند کرد وهمان آثار از وی بظهور تواند رسید ، این نظر مبتنی‌است برعقیدهٔ صوفیّه دربارهٔ نوعیّت هریک از پیمبران و اتّحاد اولیا باآنها که در ذیل (ب ۶۷۵) بشرح بازگفتیم .

خواجه حافظ این مضمون را بصورت ذیل بیان کرده‌است :

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

دیوان حافظ ، ص۹۷

گرسخن خواهی‌که گویی چون‌شکَر　　صبر کن ازحرص و این‌حلوا مخَور
صبر باشد مُشْتَهای زیرکان　　هست حلوا آرزوی کودکان
هرکه صبرآورد گردون بررود　　هرکه حلوا خورد واپس‌تر رود

ب ۱۶۰۰ - ۱۶۰۲

صَبْر : مخفّف صَبِر (بفتح اوّل و کسر دوم) عصارهٔ گیاهی است ، برگش شبیه ببرگ کَلَم و بسیار ضخیم و بیخش بقدر شلغم که از یک بیخ زیاده برده عدد می‌روید و مملوّ از رطوبت در غایت تلخی و آنرا قُدَما برای پاك کردن امعا بکار می‌برده‌اند و از انواع مُسْهِل است و بعضی گفته‌اند که صمغ درختی‌است ببلندی یک قامت و از بیخ آن برگهای بلند تا ده عدد و بیشتر می‌روید و طرف پایین برگ آن عریض‌تر وضخیم‌تر از بالای آن وسر آن باریک و بر اطراف برگ آن ، خارهای صُلْب کوتاه ، این برگ پُر است از رطوبتی لَزِج و غلیظ و تلخ که صبر از آن حاصل می‌شود . جع : تاج العروس ، بحر الجواهر ، تحفهٔ حکیم مؤمن ، مخزن الادویه ، در ذیل : صبر .

و در تعبیرات صوفیّه و علم اخلاق ، خودداری از جزع است نسبت بامری مکروه و نامطلوب . جع : شرح مثنوی شریف ، انتشارات دانشگاه طهران ، ج ۱ ، ص ۷۸ .

بهرصورت ، صبر بهریک از دو معنی ، باتلخی و تحمّل مکروه مناسب و همراه است ولی ذکر حلوا بیشتر با معنی اوّل مناسبت دارد و بطریق ایما و اشارت برمعنی دوم نیز دلالت می‌کند .

حَلوا : جنس شیرینی دست پخت ، آمیخته با شکر یا عسل و یا شیرهٔ انگور و یا گز انگبین بهمراه آرد برنج یا گندم یا مغز بادام و گردو و پسته بضمیمهٔ روغن یا بدون آن ، در عرف عام در مورد آن جنس که از آرد و روغن و شکر یا شیره می‌پزند ، استعمال می‌شود .

در تعبیرات مولانا ، صبر کنایت است از رنج ناپایدار و خلاف نفس که متعقّب بخوشیهای جاودان و لذّتهای شگرف باشد و حلوا کنایت است از لذّت و منفعت ناپایدار و زودگذر و برهوای نفس رفتن که پایان آن ، رنجها و آلام گوناگون و پایداراست ونظر بدین معنی حلوا را آرزوی کودکان

و صبر را مشتهای زیرکان می‌شمارد و مقصود وی آنست که سخن بلند و حکمت آمیز و متضمّن اسرار گفتن ، نتیجهٔ پاکی دل و ضمیر و خلاف نفس است و بی تحمّل رنج و ریاضت نفس ، سخن مطلوب و کلام مؤثّر ، انشا نتوان کرد آنگاه بفوائد صبر بمعنی اخلاقی اشاره می کند و آنرا سبب ترقّی و وصول بمدارج والای انسانیّت محسوب می‌دارد .

صاحبِ دل را ندارد آن زیان — گر خورد او زهرِ قاتل را عیان
زانکه صحّت یافت و از پرهیز رست — طالبِ مسکین میانِ تب دَرَست
گفت پیغمبر که ای مردِ جِری — هان مکن با هیچ مطلوبی مِری
در تو نمرودیست آتش در مَرَوْ — رفت خواهی اوّل ابراهیم شَو
چون نهٔ سَبّاح و نه دریایی — درمَیَفْکن خویش از خودرایی
او ز آتش وَرْدِ احمر آورد — از زیانها سود برسر آورد

ب ١٦٠٨ ـ ١٦٠٣

صاحبِ دل ، صاحبْ دل : مرد کامل متحقّق بمقام معرفت ، دارای احساس پاك و لطیف و عشق تمام ، ظریف و نکته‌دان .

جِری : جیره ، مخفّف و اماله شدهٔ کلمهٔ « اجراء » است که درعربی بمعنی ضبط حساب و راتبه و وظیفه‌دادن می‌آید ، ممکن‌است که تبدیل « جرایه » باشد بمعنی‌وظیفه و راتبهٔ دیوانی . مرد جری ، یعنی‌اجری خوار و وظیفه‌بگیر .

مولانا این کلمه « جری » را بازهم در مثنوی استعمال کرده است :

دور ازو وز همّت او کین قدر — از جری ام آیدش اندر نظر

مثنوی ، ج ٤ ، ب ١٧١٨

در شعر ناصرخسرو و انوری بصورت « اِجْری » استعمال شده است :

ندارد این زمی و آب هیچ کار جز آنک
بجهد روی نما را همی دهند اجری

دیوان ناصرخسرو ، ص٤٥٤

وجود جود تو رایج فتاد اگرنه وجود　　　بنیمه باز قضا می‌فروخت اجری را

دیوان انوری، ج ۱، ص ۲

نیز، ج ۱، ص ٤٨٨، ج ۲، ص٦١٣. پس نخست این کلمه بصورت مُمال (اجری) و سپس بتخفیف آن «جری» بکار رفته است، تخفیف بنا بر آنست که پارسیان همزهٔ قطع را از کلمات عربی گاه حذف کرده‌اند. مانند: اعرابی، عرابی. اعوان، عوان. اشکال، شکال.

سَبّاح: ورزیده در شنا، شناگر. دریایی: جانورآبی.

بیان فرق میان طالب و راهرو و خام، و واصل و پخته و رسیده و بتعبیر دیگر تفاوت مابین ناقص و کامل است از آن جهت که طالب مادام که درطریق طلب است مکلّف می‌شود که ریاضتهای سخت و دشوار را ازقبیل کم خوردن و خفتن و عملهای واجب و مستحبّ برعهده گیرد و علاوه برآنچه حرام است گاه نیز آنچه در شریعت مُباح است ترک گوید و هرچه نفس از آن، لذّت می‌برد بحکم مخالفت نفس بضدّ و خلاف آن، رغبت گمارد ولی مرد کامل وشیخ واصل ازین تکالیف آزاد است و می‌تواند ازآنچه مُباح است بخورد و بنوشد وجامهای لطیف بپوشد چنانکه درحالات بعضی مشایخ مانند ابوسعیدبن ابی الخیر می‌توان دید، حالت اوّل را «مجاهده» گویند بدان مناسبت که سرباز در خطّ جبههٔ جنگ و در سنگر بضرورت آرامش وآسایش ندارد و مواظب است که از سوی دشمن غافل گیر نشود، حالت دوم را «مشاهده» نامندکه حاکی از وصول و شهود حقیقت است و درآن صورت، سالک سربازی را ماند که در جنگ پیروز شده و از جبهه بازگشته است که بالطّبع لباس رزم را از تن بیرون می کشد و اسلحه را بکناری می گذارد و بآسایش تمام زندگی می کند، این حالت را «بَسْط» و «تَبَسُّط» نیز می گویند.

مابین خوراك و پوشاك ونكات و اسرار طریقت هم تفاوتی نیست ازآنرو

که ناقص و آدمی خام هرنکته و رازی راتحمّل نتواند کرد ولی مردی که ازقید تقلید و بندگی سنن و آداب معمول و حجابهای عادت وتلقین بیرون جسته‌است هرچه را که خلاف شنیده‌ها وعادتهای اوست تواندشنید و یا پذیرفت ، مولانا ولیّ کامل را بمردی سالم وتندرست تشبیه‌می کند بمناسبت آنکه او دوا نمی‌خورد و پرهیز نمی کند و هرچه بخورد بر نیروی بدنش می‌افزاید برخلاف طالب که بحکم طلب (که ناشی از حسّ نقص است) هنوز درنشیب نقص بسر می‌برد و او مانند بیماران محکوم بخوردن دارو و پرهیز است و اگر پرهیز را بشکند بقوّت بیماری و شکست صحّت خود مدد می‌رساند پس‌او باید که دستور طبیب را بهمه‌جهت رعایت کند تااز بیماری برهد آنگاه می‌تواند که مثل‌مردم تندرست هرچه خواهدبخورد و بنوشد، طالب‌نیزمحکوم بریاضت و پرهیزاست تا بسرحدّ کمال برسد ولیکن مرد کامل و واصل‌مانند تندرستان است که از پرهیزرسته‌اند و بنابراین از وظائف ریاضت آزادی یافته‌است .

براین‌مطلب می‌افزایم که دسته‌ای از صوفیان ملامتی که‌آنها را « اِباحیّه » و « اباحتی » و « مُباحی » می‌نامند معتقد بوده‌اند که آدمی هرگاه در ریاضت بکمال رسد و توسن نفس را رام کند تکالیف شرعی از وی ساقط می‌شود و همه چیز براو حلال می‌گردد ، این مرتبه را « تَجَوْهُر » می‌گفته‌اند ، بعقیدهٔ اینان ، شریعت و اوامر و نواهی برای مصلحت وضبط و ادارهٔ عوام ومردمی است که جاهل‌اند و درقید هویٰ وآرزو گرفتاراند و چون کسی بمقام « تجوهر » برسد و مصلحت را دریابد از منع شرعی آزاد می‌گردد .

بعضی ازآنها برعقیدهٔ خود بدین‌گونه دلیل می‌آورده‌اند که چون امور بازبسته بقضا و قدر است و هیچکس از آنچه قضا برسر وی رانده است سر مویی فرا پیش و یا باز پس نتواند رفت و شقی همواره شقی و سعید پیوسته سعید خواهد بود پس‌عمل‌و ریاضت کاری بیهوده و ناسودمند بلکه معارضه ومخالفت

با قضا وقدر است ، گاهی نیز می‌گفته‌اند که وجود و طبیعت ، قانونی پیش‌پای ما نهاده واصولی مقرّر داشته‌است و شرایع آن قانون را محدود و بتعبیر دیگر منحرف ساخته‌اند و ما می‌دانیم که اصل طبیعت و سنّت آفرینش جریانی دارد که مسیر آنرا تغییر نمی‌توان داد ، آدمی خود بخود محکوم این‌اصول و سنن‌است و پای‌بند های احکام وسننی را که اجتماع بوجود آورده است بمقتضای آیین آفرینش درهم می‌گسلد و پس پشت می‌گذارد و ما بدان اصول نظر داریم و در نتیجه حلال و حرام را بامقیاس اصول طبیعی می‌سنجیم نه موازین شرعی ، این معنی را « حقیقت کونیّه » و « حقیقت قدریّه » می‌نامند و شهود این حقیقت‌را « جَمْع » می‌خوانند بمناسبت آنکه همه موجودات تحت نفوذ قضا ، یا جریان طبیعت ، محکوم و ناچار و هم بیگناه‌اند .

این‌گروه ، جنگ با کفّار را جنگ با خدا می‌دانستند و جهاد را نمی‌ - پسندیدند و می‌گفتند که اهل صفّه از صحابهٔ پیغمبر (ص) نیز بهمین دلیل در جنگها شرکت نمی‌جستند ، به امرمعروف ونهی ازمنکر نمی‌پرداختند ، باصل مالکیّت معتقد نبودند و دراموال یکدیگرتصرّف می‌کردند، بعقیدهٔ آنها اولیا برتر از انبیا بودند و بر ولی متابعت نبی را لازم نمی‌شمردند .

پیروان این عقیده بی‌گمان از قرن سوم وجود داشته‌اند ، جنید بغدادی با آنها مخالفت کرده وتفاوت میان « جمع » و « فرق » را توضیح داده وگفته‌است پس از شهود قَدَر که جمع است بنده باید به « فَرْقِ ثانی » که ملاحظهٔ شریعت است بازگردد .

بگفتهٔ ابوالفرج عبدالرّحمٰن بن جوزی (متوفّی ۵۹۷) در روزگار عضدالدّوله فناخسرو دیلمی (۳۷۱ - ۳۳۷) بعضی بدین‌مذهب شناخته‌شدند و او آنها را فروگرفت و شلّاق زد و جمعیّت آنها را پراکنده ساخت .

محمّد غزّالی در نکوهش و مذمّت این طایفه رساله‌ای نوشته است بنام

« رسالة فی ذمّ الصوفیّة الاباحیّة » که نسخهٔ آنرا من خود نزد مرحوم میرزا لطفعلی صدرالافاضل (متوفّیٰ ١٣١٠ هجری شمسی) دیده‌ام وخلاصهٔ آنرا ابن الجوزی بدون ذکر مأخذ درکتاب تلبیس ابلیس آورده است .

در روزگار مولانا ، علی حَریری که پیروانش را « فقراء حَریریّه » می‌خوانند و خانقاهی در دمشق داشته هم براین عقیده بوده است و حکایاتی از بی‌پروائی و لا اُبالی‌گری او در فوات الوفیات و مناقب افلاکی نقل شده است . او بسال (٦٤٦) درگذشته است .

عبدالحقّ بن سَبْعین هم از معاصران مولانا (متوفّیٰ ٦٦٨) مراتب شهود را بسه درجه تقسیم کرده است : شهود طاعت و معصیت که مرتبهٔ عوام و اهل ظاهر است ، شهود طاعت بدون معصیت که شهود قضا و قدر است که همهٔ مردم بدان نظر ، محکوم و مطیع هستند و آنرا « جمع اوّل » می‌گفته‌است، آنکه نه طاعت بیند و نه معصیت که غایت تحقیق و ولایت است .

این شبهه که وصول بکمال ، مستلزم سقوط تکلیف و رفع حکم حرمت است بنظر بعضی از صحابهٔ کرام نیز رسیده بود ، تفصیل مطلب بدین قرار است که چون مسلمانان بلاد شام‌را فتح‌کردند و بر باده‌های مردافکن آن‌سرزمین دست یافتند ، عدّه‌ای از صحابهٔ کبارکه از آن جمله بود ، ضراربن الخطّاب و ابوجَنْدَل بن سُهَیْل بن عمرو و اَبُوالاَزْوَر ، بی محابا می‌گساری آغاز کردند ، ابوعبیدة بن‌الجرّاح ازآنها بازخواست‌کرد ، ابوجندل بدین‌آیهٔ شریفه متمسّک شد :

لَیْسَ عَلَی الَّذینَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصّالِحاتِ جُناحٌ فیماطَعِموا (گناهی نیست بر مؤمنان نیکوکار درآنچه بخورند) المائدة ،آیهٔ ٩٣ . توجّه داشته باشید که این آیه پس از آیه ٩١ ، ٩٢ واقع است که درآنها حرمت خمر یاد شده است .

ابوعبیده به عمر بن الخطّاب نوشت که ابوجندل مرا بحجّت مغلوب ساخت ، عمر با مشورت حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) حدّ خمر را تعیین کرد و بنا بگفتهٔ زمخشری در ربیع‌الابرار (باب اللّهو و اللّذات) دستور داد که شراب را بجوشانند تا بیک ثلث باز آید آنگاه بنوشند .

روایت نخستین در اُسْدالغابه (طبع مصر ، ج ٥ ، ص ١٦١) و در فتوح‌الشام واقدی (طبع مصر ، ج ١ ، ص ٦٣) و درفتاوای ابن‌تیمیّه (طبع ریاض ، ج ١١ ، ص ٤٠٣) با تفاوت مختصر مذکور است .

نیزممکن‌است که اباحتیان بحدیث مربوط بفضیلت اهل بدر تمسّک جسته و در شبهه افتاده باشند بدین گونه : هنگامی که حضرت رسول‌اکرم تصمیم بفتح مکّه گرفتند مقرّر داشتند که هیچ کس ، مکّیان را ازین عزم ، مطّلع نسازد ، حاطِب بن ابی بَلْتَعَه بدانها نامه نوشت ، این‌نامه بدست پیمبر افتاد ، عمر گفت بگذار تا گردن این منافق را بزنم ، پیمبر فرمود : اِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْراً وَ ما یُدْرِیکَ لَعَلَّ اللهَ اطَّلَعَ عَلیٰ اَهْلِ بَدْرٍ فَقالَ اعْمَلوا ما شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَکُمْ . (او در جنگ بدر حاضر شده است و تو چه دانی شاید خدا بر باطن اهل بدر مطّلع شد وگفت هرچه می‌خواهید بکنید که من شما را آمرزیده‌ام .) صحیح مسلم ، طبع مصر ، ج ٧ ، ص ١٦٨ . ویا این حدیث : اِذا اَحَبَّ اللهُ عَبْداً لَمْ تَضُرَّهُ الذُّنوبُ . (هرگاه خدا بنده‌ای را دوست دارد گناهان بدو زیان نرساند .) فتاوای ابن‌تیمیّه ، طبع ریاض ، ج ١١ ، ص ٢٥٦ .

محمّد غزّالی نیزمابین‌اَقْوِیا یعنی کسانی‌که درسلوك بدرجهٔ کمال رسیده‌اند و ضُعَفا ونومریدان تفاوت می‌گذارد ، بنظر او ، دستهٔ اوّل ممکن‌است بعبادات اهتمام نورزند و از مُلابست لذّات خود داری‌نکنند ولی نومریدان نباید رفتار آنها را سرمشق خود قرار دهند . احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ١ ، ص ٣٩ .

برای اطّلاع از اصول اباحیّه ، جع : اللّمع ، طبع لیدن ، ص ٤٣٠ - ٤٣١ ، ٤٢٦ - ٤٢٤ ، فضائل الانام من رسائل حجّةالاسلام ، طبع طهران ، ص ٧٢ ، تبصرةالعوام ، طبع طهران ، ص ١٣٢ ، ١٣٠ ، تلبیس ابلیس ، طبع مصر ، ص ٣٧٠ - ٣٦٣ ، فتاوای ابن‌تیمیّه ، طبع ریاض ، ج ١٠ ، ص ٢٨ ، ٤٣ ، ٦١ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ج ١١ ، ص ٤٦ ، ٤٩ ، ٥٣ ، ١٧٢ ، ١٩٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٦٢ ، ٤٠١ ، ٤٠٣ ، ٤٠٥ ، ٤١٤ ، ٤١٨ ، ٤٢٠ ، ٤٢٢ ، ٥١٠ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٦٠٣.

برای علی‌حریری ، مناقب‌افلاکی ، طبع انقره ، ص ٦٤١ ، فوات‌الوفیات ، طبع بولاق ، ج ٢ ، ص ٥٧ - ٥٣ .

برای عبدالحقّ بن سبعین ، فوات‌الوفیات ، ج ١ ، ص٣١٧ - ٣١٥ ، نفح الطیب ، طبع بولاق ، ج ١ ، ص ٤٢٧ - ٤٢١ که درآنجا تاریخ وفاتش نهم شوّال ٦٥٩ قید شده است برخلاف روایت ابن‌الکتبی در فوات‌الوفیات .

بیت (١٦٠٥) ظاهراً ناظر است بحدیث : ما اَتاكَ مِنْ هٰذا الْمالِ وَ اَنْتَ غَیْرُ سائِلٍ ولا مُشْرِفٍ فَخُذْهُ . (هرچه از مال دنیا بی‌خواست وانتظار ومیل‌دل بتو رسدآنرا برگیر .) فتاوای ابن‌تیمیّه ، طبع ریاض ، ج ١١ ، ص ٤٥ ، استاد نیکلسن « طالب‌جری » راکنایه ازمرید و « مطلوب » را عبارت از مرشد دانسته و برشیوهٔ محقّقان گفته است که مأخذ این حدیث را بدست نیاوردم . براین‌فرض باید اشاره باشد بحدیث : لاتُمارِ اَخاكَ ولا تُمازِحْهُ . (با دوست خود ستیزه مجوی و مزاح مکن) جامع صغیر ، طبع مصر ، ج ٢ ، ص ٢٠١ . ولی چون « هیچ مطلوبی » مفید استغراق و تعدّد است ومرید فقط یک مرشد و مطلوب می‌تواند داشته باشد توجیه اوّل بنظر نگارنده قوی‌تر است .

ابراهیم ، مثال مردکامل ونمرود نمونهٔ مردم هوا پرست است که درآتش نفسانیّت می‌سوزند ، آتش برابراهیم گلستان شد ، گناه وخلاف‌سنن برای واصل

همین حال را دارد ولی نسبت بمردم ناپخته درحکم آتش است برای نمرود . این تمثیل در مثنوی مکرّر است (ج ۲ ، ب ۳۳۱۰ ببعد) در مورد اخیر مولانا جهات این مشابهت را توضیح می‌دهد ، اصل آن مأخوذ است از قرآن کریم (الانبیاء ، آیهٔ ۶۹) .

اینقسمت مثنوی بمنزلهٔ دفاعی تواند بود ازطریقهٔ شمس تبریزی وروش مولانا در ترك طاعت و اهتمام بسماع و رقص و ترجیح آن براعمال ظاهر که معاصران مولانا برآن روش تشنیع می‌زدند و انکار بلیغ می‌کردند ، مولانا پیش از آنکه شمس را دیدار کند در طاعت و شب زنده داری و روزهٔ بردوام می‌کوشید ولی پس از پیوستن به شمس تبریزی آنهمه را در باقی کرد و روی در سماع بربط و نای‌آورد . از سلطان ولد فرزند مولانا بشنوید :

« در بیان آنک حضرت والدم مولانا قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ الْعَزیزَ در زمان بلوغ هموارہ سه روزه داشتی و چون بعد از سه روز طعام خوردی آنرا باز استفراغ کردی ، شب همه شب تا روز در نماز می‌بودی بر سیرت مصطفیٰ عَلَیْهِ السَّلامُ تاآن زمان که قطب‌الاقطاب مولانا شمس‌الدّین تبریزی عَظَّمَ اللهُ ذِکْرَهُ بوی رسید ، پیش از خدمتش هرگز در سماع شروع نکرده بود و آن تجلّیها و مقامات که هیچ ولی را نبود درصورت نماز و تقویٰ از حق بوی می‌رسید و چون مولانا شمس‌الدّین را دید بنظر بصیرت که معشوق و سلطان اولیاست و بالای‌او کس نیست هرچه او فرمودی آنرا غنیمت داشتی و ازجان و دل مطیع‌او گشتی پس اشارت وامرش کرد که در سماع درآ که آنچه می‌طلبی در سماع زیاده خواهد شدن ، سماع برخلق از آن حرام شد که بهویٰ و نفس مشغول‌اند ، چون سماع کنند آن حالت مذموم مکروه زیاده می‌شود پس سماع برچنین قوم حرام‌آمد لیک‌آنها که عاشق و طالب حق‌اند چون سماع حالتشان را که طلب حق‌است افزون می کندلابُدّ که برچنین قوم‌حلال باشد پس‌امتثال

اَمْرِ او کرد ، در سماع درآمد ، حال خود را چنان دید که شیخ فرموده بود بعد از آن ملازم سماع بود ، آنرا طریق و آیین خود ساخته بود . . .

پیشتر از وصل شمس‌الدّین ز جان   بود در طاعت بروزان و شبان
سال و مه پیوسته آن شاه گزین   بود مشغول علوم زهد و دین
آن مقاماتش از آن ورزش رسید   با تُقیٰ و زهد ره را می برید
اندرآن مظهر بدش جلوه ز حق   هردمی می‌بُرد از حق نَوْ سَبَق
چونک دعوت کرد اورا شمس‌دین   در سماعی که بُد آن پیشش گُزین
چون درآمد درسماع از امر او   حال خود را دید صد چندان ز هو
شد سماعش مذهب و رایی درست   از سماع اندر دلش صد باغ رُست

رباب نامه ، نسخهٔ خطی متعلّق بنگارنده

نسخهٔ موزهٔ قونیه ، نسخه بدل : ای طالب جری .

کاملی گر خاك گیرد زر شود   ناقص ار زر بُرد خاکستر شود
چون قبولِ حق بودآن مرد راست   دستِ او در کارها دستِ خداست
دستِ ناقص‌دستِ شیطانست‌ودیو   زآنک اندردامِ تکلیفست و رِیو
جهل آید پیشِ او دانش شود   جهل شد علمی که درمُنْکِر رود
هرچه گیرد علّتی عِلّت شود   کفر گیرد کاملی ملّت شود
ای مِیری‌کرده پیاده با سُوار   سَر نخواهی بُرد اکنون پای‌دار

ب ۱٦۱٤ ـ ۱٦۰۹

ریو : مکر و فریب .

عِلّتی : بیمار، منسوب‌است به عِلّت بمعنی‌مرض، دراصطلاح صوفیّه، کسی را گویندکه طاعت و عبادتش برای حصول اَجْر و حظّ نفس باشد . شرح خواجه ایّوب . اصطلاحات الصوفیّه ، در ذیل : علّت .

مردکامل هرچیز را بجای خود و برای مصلحت بکار می‌برد برخلاف

ناقص که نه در موضع و نه برای مصلحت استعمال می‌کند و او خود مصلحت را از مفسده باز نمی‌شناسد و از اینرو شیخ راستین بعملی خوارمایه ، مرید را در درجات کمال انسانی پیش می‌برد وگاهی بنگاهی کار او را تمام می‌کند در صورتی که ناقص اگر از پیش خود و یا بدستور کسی مانند خویش ، وظائف بسیار سنگین برعهده گیرد بجایی نمی‌رسد ومانند بیماری است که بسلیقهٔ خود و یا عطّار سرگذر بخواهد بعلاج مرض ، اقدام کند پس خاك درتصرّف کامل ، حکم زر ، و طلا بردست ناقص ، اثر خاکستر دارد .

و اگر بگوییم که چون مردکامل از سر مراد خود برخاسته و درحق فانی است پس هرچه کند اگرچه خلاف ظاهر باشد سبب کمال او می‌شود و ناقص چون درحجاب نفس‌است اعمال بِرّ و عبادات ، نفسانیّتش را قوی‌تر می‌کند، هم صواب تواند بود .

و چون کامل کسی است که از صفات خود فانی و بصفات حق متّصف است و بمقام « قُرْبُ النَّوافِلِ » رسیده است که درآن مرتبه ، بحق می‌بیند و می‌شنود و بدست حق می‌گیرد و می‌دهد بنا براین ، دست او دست خداست و می‌تواند بنحو اطلاق و بی هیچ قید و شرطی و بدون ملاحظهٔ سنن متداول ، در امور تصرّف نماید و وضع و تشریع یا نسخ و الغا کند زیرا بحکم آیهٔ شریفه بَلْ یَداهُ مَبْسوطَتانِ (المائدة ، آیهٔ ٦٤) دست خدا باز وگشاده است و بسته نیست بدین معنی که تصرّف او حدّ نمی‌پذیرد پس تصرّف مرد کامل نیز محدود نتواند بود واِلّا دست اودست خدا نخواهد بود ولیکن مرد ناقص ،حقّ اینگونه تصرّف‌را ندارد برای آنکه ازاغراض نفسانی منزّه نشده و هنوزمغلوب اهریمن نفس‌است و ناچار باید که تصرّف او محدود ومطابق اصول و مقرّرات جامعه و برمیزان شرع باشد . نیز . جع : ذیل : ب ٢٦٣ از همین کتاب .

همچنین بعقیدهٔ صوفیان ، اعمال انسان ، خواه درونی و یا بیرونی، مناسب

صورت حال و شخصیّت و مطابق تعبیر قرآن کریم (الاسراء، آیهٔ ۸۴) در خور شاکِلهٔ اوست بدین معنی که هرگاه آدمی ارادهٔ فعلی می‌کند، صورت حالش درعمل متمثّل می‌شود و آنرا فعلیّتی مناسب خود می‌دهد فی‌المثل وقتی مرد ریاکار می‌خواهد نماز بگزارد خودپسندی و عجب در هیجان می‌آید و در نماز تأثیر می‌کند وآنرا بصورت خود برمی‌گرداند و در نتیجه، نماز که قالب خشوع و تواضع و مایهٔ قرب خداست موجب قوّت نفس و سبب دوری از حق تعالیٰ می‌شود و برعکس مرد رَسته از هویٰ هرگاه برعملی همّت می‌بندد شخصیّت معنویش درآن عمل، تمثّل می‌یابد وآنرا هرچند بصورت مذموم و نامشروع باشد برنگِ صواب و مصلحت درمی‌آورد مانند تعلّم سحر از برای اطّلاع بر دقایق آن و برحذر داشتن عامّهٔ خلق از پیروی و اعتقاد بدان، که هرچند بموجب احکام شریعت حرام است ولی با آن قصد و نیّت که گفتیم مُباح است وکسی که آنرا آموخته است مُصیب و مأجور شناخته می‌شود.

و برهمین قیاس، ادراك را درنظر بگیرید که عملی است عقلانی هرگاه محرّكِ برخیِّز و برای هدایت مردم و تقرّب و تشبّه بحق تعالیٰ باشد چنانکه در مردکامل متصوّر می‌گردد و بحسب فعلیّت باطن‌اومتمثّل می‌شود، آن ادراك، علم و خیر است و اگر بقصد ریاست و غلبه برخصم و تصرّف در اوقاف و معرفت حِیَل شرعی باشد آن ادراك، جهل و شرّ محض‌است زیرا مقصود از علم، راه یافتن بحقیقت وطرق خیراست و هرعلمی که سبب نجات و رستگاری نشود مایهٔ ضلال و اِضْلال‌است و با جهل تفاوتی ندارد و بدین‌سبب صوفیان معتقداند که مدار تشخیص علم و جهل، شخصیّت درونی و شاکلهٔ آدمی است، گفتهٔ مولانا، اشارتی بدین لطیفه تواند بود. جع: بیان‌السعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۱۰، ۷۱، ۲۰۹، ۴۳۰، مثنوی ج ۱، ب ۱۴۶۸ ببعد، ج ۳، ب ۲۶۷۷ ببعد که این مضمون و تمثیل را شرحی پهناورفرموده است.

سخن را مختصر بازگویيم بعقيدهٔ مولانا و بزرگان صوفيّه ، مـردان خدا خود ميزان حق و باطل و معيار تشخيص خطا وصواب و مصلحت و مفسده‌اند همه چيز را به ترازو می‌سنجند ولی ترازو را حاجت سنجش نيست ، همچنين مردان خدا را به ميزان مواريث‌سنن و معيارمرده ريگ حدود و رسوم‌نمی‌توان سنجيد .

نسخهٔ موزهٔ قونيه ، نسخه بدل : جهل شد علمی که درناقص‌رود .

پياده در (ب ١٦١٤) متوجّه ناقص‌و « سوار » عبارت ازكامل است .

ساحران در عهدِ فرعونِ لعين — چون مِری کردند با موسی بکين
ليک موسی را مقدّم داشتند — ساحـران او را مـکرّم داشتند
زآنک‌گفتندش‌که‌فرمان‌آنِ تُست — گرهمی‌خواهی‌عصا تُوفْکَن نُخُست
گفت نی اوّل شما ای ساحران — افکنيد آن مکرها را در ميان
اين‌قدر تعظيم دينْشان را خريد — کزمِری‌آن دست و پاهاشان‌بُريد
ساحران چون حقّ او بشْناختند — دست و پا در جُرمِ آن درباختند

ب ١٦٢٠ - ١٦١٥

اشاره است به آيهٔ‌شريفه : قالوا يا موسیٰ اِمّا اَنْ تُلْقِیَ وَ اِمّا اَنْ نَكونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ . قالَ اَلْقوا . (ساحران گفتند ای موسی اگـر خواهی تو عصا درافکن و اگر فرمايی تا ما نخست دستبرد سحرخود دراندازيم ، موسی گفت شما درافکنيد .) الاعراف ، آيهٔ ١١٥ ، ١١٦ .

اين ابيات مربوط است به (ب ١٦١٤) و متضمّن دو نکته است يکی فايدهٔ ادب و بزرگ داشت پيران و ديـگر زيان مراء و ستيزه . بعقيدهٔ مـولانا ساحران دست و پا را درباختند برای آنکه با موسی جدل‌آراستند ولی دينشان محفوظ ماند و نيک انجام شدند بجهت آنکه ادب را رعايت کردند و موسی‌را مخيّر ساختند و دست پيش نگرفتند .

لُقمه و نُکته‌ست کامل را حلال　　تو نهٔ کامل مخور می باش لال
چون تو گوشی او زبان نی جنس تو　　گوشها را حق بفرمود اَنْصِتوا
کودك اوّل چون بزاید شیرْ نُوش　　مدّتی خاموش بود او جمله‌گوش
مدّتـی می‌بایدش لب دوختن　　از سُخن تا او سخن آموختن
ور نباشد گوش و تی‌تی می کند　　خویشتن را گُنگِ گیتی می‌کند

ب ۱۶۲۵ - ۱۶۲۱

اَنْصِتوا : مقتبس است از آیهٔ کریمه: وَاِذا قُرِیءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعوا لَهُ وَ اَنْصِتوا . (هر گاه قرآن بخوانند بدان گوش دهید و خاموش باشید .) الاعراف، آیهٔ ۲۰۴ .

تا او سخن آموختن : تا، ادات و حرف اضافه‌ای است مفید معنی شرط و علّت و غایت و نهایت فعل ، و بطور کلّی باید، فعل پس از آن بیاید ولی گاهی نیز مصدر آورده‌اند ، مانند :

« تا مردمان آمدن او را گرفتن پنجاه درم تلف کرده بود . » مقالات شمس تبریز ، نسخهٔ فاتح ، ورق ۲۸ . « تا شاه را خبر شدن او را بکشیم » . همان مأخذ ، ورق ۲۰ .

« لحظه‌ای صبر کنید تا رسیدن او . » مقامات اوحدالدّین کرمانی، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۳۵ ، س ۲۰ .

« تا من نحو آموختن تو در چاه بنشین . » مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۱۳۶ .

« تا کودك فراغت حاصل کردن و آمدن ، توقّف کـرده بود . » همان مأخذ ، ص ۱۵۴ .

« حضرت مولانا بیرون سرای متوفّا سَیْری می‌فرمود تا جنازه بیرون آمدن.) همان مأخذ ، ص ۱۷۲ . در مثنوی مکرّر خواهیم دید .

تی تی : نانی بشکل مرغ و دیگر جانوران که بجهت تسلّی طفلان سازند.
نظیر : قاقا در محاورات کنونی ، لفظی که مرغانرا بسوی دانه بدان دعوت کنند مجازاً لفظی نامفهوم و مهمل .

از آداب طریقت یکی آنست که مرید در حضور شیخ خاموش نشیند و آمادهٔ شنیدن سخن پیر باشد « باید که پیوسته منتظر و مترصّد بود که برلفظ شیخ چه می‌رود و زبان او را واسطهٔ کلام حق داند و یقین شناسد که او بخدا گویاست نه بهوا . . . پس باید که دایم مترصّد وحاضر بود تا ازفواید و عواید کلام شیخ محروم و بی نصیب نماند . » مصباح الهدایة ، طهران ، ص۲۲۲ .

و بدین سبب که حفظ حرمت شیخ برمرید واجب است ، سهل بن عبدالله تستری تا پیرش ذوالنّون مصری درحیات بود ، لب از بیان اسرار بسته داشت و در طریقت سخن نمی گفت . تذکرةالاولیاء ، چاپ لیدن ، ج ۱ ، ص ۲۵۵ .

مولانا نظر بدین اصل مرید را به گوش تشبیه می کند که وظیفه‌ای جز شنیدن ندارد و پیر را بزبان مانند می‌سازد که عمل گفتن برعهدهٔ اوست و باز کودك نوزاد را مثال می‌آورد که مدّتی حرف می‌شنود وزآن پس درسخن می‌آید همچنین مرید تا وقتی که متحقّق بمعرفت نشده و بمرحلهٔ کمال نرسیده است باید که سخن‌نیوش باشد وانفاس پیر را مغتنم دارد و در طریقت سخن‌آغاز نکند.
نیز جع : مثنوی ، ج ٤ ، ب ۲۰۷۱ ببعد .

کَرِّ اصلی کش نبود آغاز گوش — لال باشد کَی کُنَد درنطق جوش
ز آنک اوّل سمع باید نطق را — سوی مَنْطِق از رهِ سمع اندرآ
اُدْخُلُوا الْاَبْیاتَ مِنْ اَبْوابِها — وَاطْلُبُوا الْاَغْراضَ فی‌اسْبابِها
ب ۱۶۲۸ - ۱۶۲۶

کَرِ اصلی : کر مادرزاد .
نُطْق و تکلّم عبارت است از ادا کردن اصوات و الفاظی که بحسب

وضع و قرارداد بر معانی مخصوص دلالت می کند و آن الفاظ را بوسیلهٔ تلقین و از راه گوش می‌آموزند و هرگاه کسی از مادر، کرمتولّد شود بالطّبع لال هم خواهد بود ، این‌مضمون مناسب است با آنچه در قابوسنامه می‌خوانیم : « و تا توانی از سخن شنیدن نفور مشو که مردم از سخن شنیدن سخن‌گوی شوند ، دلیل بر آن که اگر کودکی‌را که از مادرجدا شود ، در زیرزمین برند وشیر همی‌دهند و همان جای همی پرورند ، مادر و دایه با وی سخن‌نگویند و ننوازند و سخن‌کس نشنود ، چون بزرگ شود لال بود و هیچ سخن نداند گفتن تا بروزگار که همی بشنود وبیاموزد . دلیل برآن‌که هرکری که مادرزاد بود لال بود و ازین سبب است که‌همه لالان کر باشند . » قابوسنامه ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشرکتاب ، ص ٤٩ . نیز . نهایة الاقدام ، ص ٣٢٤ .

مصراع اوّل از بیت (١٦٢٨) مأخوذ است از آیهٔ کریمه : وَ أْتُوا البُیوتَ مِنْ اَبْوابِها . (بخانه‌ها از درهای آنها درآیید .) البقرة ، آیهٔ ١٨٩ .

نطق کان موقوفِ راهِ سمع نیست — جزکه نطقِ خالقِ بی‌طمع نیست
مُبْدِعست او تابِعِ اُستاد نی — مُسْنَدِ جمله ورا اِسْناد نی
باقیان هم درحِرَف هم در مَقال — تابعِ استاد و مُحتاجِ مثال

ب ١٦٣١ - ١٦٢٩

مَوْقوف : باز بسته و متوقّف برچیزی دیگر .

طَمْع : مخفّف طمع است بمعنی حرص و آز و توقّع بی اندازه .

مُبْدِع : سازندهٔ چیزی بی مثال و نظیر ، پدیدآورندهٔ هست ازنیست هستی بخش بدون مادّه و زمان ، اسم فاعل از اِبداع . تعریفات جرجانی ، کلیّات ابوالبقا ، در ذیل : ابداع ، بیان السعادة ، ج ١ ، ص ٢٥٦ .

حِرَف : جمع حِرْفه بمعنی کسب و پیشه .

کلام خدا ، خواه معنی قائم بنفس باشد چنانکه اشعریان می گویند و یا

بمعنی ایجاد سخن چنانکه دیگران معتقداند مانند صفات دیگر حق‌تعالیٰ از ذات و یا فعل او ناشی می‌شود و برهر یک از این دو فرض، ازحاجت و نقص بدور است زیرا وجوب وجود و غنای مطلق مستلزم دوری از نقص و حاجت‌است و بنا براین، حق‌تعالیٰ در هیچ صفت و فعلی نیازمند غیرنیست، برخلاف سائر اشیا و از جمله انسان که باقتضای وجود امکانی، ناقص و محتاج‌اند، حق‌تعالیٰ سخن‌آموز است و از چیزی و کسی سخن نمی‌آموزد و مبدأ و منشأ ذوات و آثار آنهاست بی‌آنکه تصوّر حاجتی درمورد او میسّر و صواب باشد.

زین سخن گر نیستی بیگانهٔ — دَلق و اشکی گیر در ویرانهٔ
زآنک آدم زآن عتاب از اشک رَست — اشکِ تَر باشد دَمِ توبه پَرَست
بهرِ گریه آمد آدم بر زمین — تا بود گریان و نالان و حزین

ب ١٦٣٤ - ١٦٣٢

بموجب ابیات پیشین، مقرّر گشت که آدمی ناقص و محتاج است، حسّ احتیاج و نقص مستلزم سوز دل و نیاز است بدین مناسبت مولانا ما را بدین نکته متوجّه می‌سازد تا نیاز و احتیاج خود را همواره پیش چشم داشته باشیم و مغرور و خودپسند نشویم و پیوسته از خداوند بخواهیم که ما را بر رفع نقص و نیازمندی خودمان مدد فرماید و تقصیر ما را که زادهٔ نقص است بذیل کرم عمیم فرو پوشد. اشک و گریه ازسوز دل می‌خیزد و مراد مولانا همین معنی‌است وگرنه آب چشم ریاکاران هیچ سودی نمی‌دهد بلکه برتیرگی دل آنها می‌افزاید.

مطابق روایات اسلامی آدم وقتی از بهشت بزمین فروآمد مدّت دویست سال برگناه گذشته گریه کرد و «چندان بگریست که دریا پُر گشت و در خبر است که ازگریستن او آب از چشم او چندان گرد آمدی که وحوش و طیور بیامدندی و بخوردندی.» قصص الانبیاء، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ص ٢٩، قصص الانبیاء ثعلبی، چاپ مصر، ص ٢٩.

آدم از فردوس واز بالای هفت   پای ماچان از برای عُذر رفت
گر ز پُشتِ آدمی وز صُلبِ او   در طلب می‌باش هم درطُلْبِ او
زآتشِ دل وآبِ دیده نُقْل ساز   بوستان از ابر و خورشیدست باز

ب ۱۶۳۷ ـ ۱۶۳۵

هَفْت : هفت آسمان .

پای ماچان : موضعی درپیش حجره وخانه که کفشهارا بیرون می‌آورند، کفش کَن ، صفّ نِعال :

هوا می‌خواست تا در صفّ بالا برتری جوید
گرفتم دست و افکندم بصفّ پای ماچانش

دیوان خاقانی ، ص۲۱۰

«همانا که حضرت شیخ صلاح‌الدّین سَرِ مبارك خودرا باز کرده سر نهاد و بشفاعت بپایماچان ایستاد .» مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص۷۱۷ .

طُلْب : گروه و دسته‌ای از مردم ، فوجی از لشگر :

لشگر اندیشها می رسد از بیشها
سوی‌دلم طلب طلب وز غم من‌شاد شاد

دیوان ، ب ۹۲۲۵

رسم صوفیان ، چنان بوده‌است که هرگاه خرده‌ای از صوفیی در وجود می‌آمد وی را بازخواست می‌کردند ، این عمل را «ماجَرا» می‌گفتند ، دراین هنگام (صلای ماجرا) می‌گفتند تا همه فقرا جمع شوند و درِ خانقاه‌را می‌بستند ، ماجرا در جماعت خانه یا سفره خانهٔ خانقاه صورت می‌گرفت یا محلّی که خالی از اغیار بود ، مقصّر درکفش کن می‌ایستاد و سر خودرا برهنه می‌کرد ودست برسینه‌می‌نهاد وبحال رکوع درمی‌آمد وکفشهارا بنشانهٔ تواضع برسرمی‌گذاشت، جمع فقرا نیز سر برهنه می‌کردند . مولانا بدین رسم اشارت می‌فرماید ، شاهدی

که از مناقب افلاکی آوردیم هم حاکی از این رسم است . نیز جع : فتاوای ابن تیمیّه ، طبع ریاض . ج۱۱ ، ص۵٤۲ ، ۵٤٦ ، ۵۵۰ ، اوراد الاحباب ، انتشارات دانشگاه طهران، ص۲۵٦ - ۲۵٤ .

تو چه دانی ذوقِ آبِ دیدگان / عاشقِ نانی تو چون نادیدگان
گر تو این انبان زِ نان خالی کُنی / پُر زگوهرهای اِجلالی کنی
طفلِ جان از شیرِ شیطان باز کن / بعداز آنش با مَلَک انباز کن
تا تو تاریک و ملول و تیره‌ٔ / دان که با دیوِ لعین همشیره‌ٔ
ب ۱٦٤۱ - ۱٦۳۸

اَنْبان : کیسه‌ٔ بزرگی که زاد سفر و دیگر چیزها درآن ریزند ، مجازاً ، معده و شکم .

شیرِ شیطان : بکنایت ، لذّات نفسانی و شهوت خصوصاً ، هرچه برای حظّ نفس خورند یا پوشند یا کنند .

هَمْشیره : دو تن که باهم از یک پستان شیر خورند . هاء مختفی درین ترکیب از آن جنس است که گاهی درآخر صفات می‌آید مانند : روانه ، شادمانه ،همسرایه . و برای تأنیث نیست چنانکه ممکن‌است بعضی تصوّرکنند:

ظاهرا همشیره‌ٔ انگور بوده در ازل
آب حیوان کوکفیل عمر جاویدان‌شده
سلمان ساوجی ، آنندراج

گرسنگی وجوع ، نزد صوفیان یکی از ارکان مجاهده و ریاضت است ، محمّد غزّالی احادیث بسیار ازگفته‌ٔ حضرت رسول (ص) و اقوال متعدّد از طریق صوفیان نقل کرده‌است ، همچنین ده فایده برای گرسنگی برشمرده که که اهمّ آنها سلامت مزاج وآمادگی ذهن برای تفکّراست .

سهل بن عبدالله تستری از مشایخ بزرگ صوفیّه در این ریاضت ، سخت

قوی و صبور بوده وآنرا پایهٔ اصلی سلوك شمرده‌است ، مولانا نیز گرسنگی‌را می‌ستود و خود گرسنگی می‌کشید ، افلاکی در چند مورد ازاین روش که مولانا درآن ورزیده بود سخن می‌گوید .

بعقیدهٔ صوفیّه سیری و پُرخوری علاوه برآنکه برحاجت سالك می‌افزاید واز فراغتش می‌کاهد ، شهوت جنسی‌را برمی‌انگیزد وآن شهوت برای آنکه وسائل در دسترس داشته باشد حبّ جاه را تحریك می‌کند و از آن ، خودپرستی و دشمنانگی‌و حقد و حسد و دیگر صفتهای ناپسند جوشش می‌گیرد و راه درست آنست که هم ازآغاز سالك سیر نخورد وگرسنگی بکشد تاشهوت در وجودش نیرومند نگردد .

جع : اللّمع ، طبع لیدن ، ص۲۰۲ ، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ص ۲۱۵ - ۲۱۱ ، احیاء العلوم ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص۶۵ - ۵۹ .

لقمهٔ کو نور افزود و کمال — آن بود آورده ازکسبِ حلال
رَوْغنی کاید چراغِ ما کُشَد — آب خوانش چون‌چراغی‌راکُشد
علم وحکمت زاید ازلقمهٔ حلال — عشق و رِقّت آید از لقمهٔ حلال
چون ز لقمه تو حسَد بینی و دام — جهل‌وغفلت‌زاید آن‌را دان حرام
هیچ گندم کاری و جَو بردهد — دیدهٔ اسبی که کُرّهٔ خر دهد
لقمه تخمست و برش اندیشها — لقمه بحر و گوهرش اندیشها
زاید از لقمهٔ حلال اندر دهان — مَیْلِ خدمت عزمِ رفتن‌آن‌جهان

ب ۱۶۴۸ - ۱۶۴۲

بزرگان صوفیّه ، در امر خوردنی و بدست آوردن لقمهٔ حلال سخت دقیق بوده‌اند و حلال خوردن را شرط صفای باطن و قبول دعا شمرده‌اند ودر تقویٰ و ورع دقّت شگرف داشته‌اند و نکات دقیق درآن باب گفته‌اند .

حلال در اصطلاح فقها آنست که بموجب نصّ یا اجماع و بحکم شرع ، فعل و انجام دادن آن روا باشد ومقابل آن حرام‌است یعنی امری که بحکم شرع روا نباشد و نزد صوفیان علم ویقین ، شرط تشخیص حلیّت است .

در بارهٔ زشتی و زیبائی و باصطلاح حسن و قبح اشیا ، میان معتزله و اشعریان خلاف است ، معتزله معتقد بوده‌اند که زشتی و زیبائی عمل ، بحکم عقل مشخّص می‌گردد و آنها یا بحسب ذات و یا باعتبار صفات و جهاتی که در آنها اعتبار می‌شود ، به حسن و قبح موصوف می‌شوند ومعیار آن ، حکم عقل است . بنابراین عقیده ، انسان قبل‌از ورود شرع هم مکلّف است . اشعریان می‌گویند مقصود ما از زشتی و زیبائی عمل ، استحقاق ذمّ و عقاب یا مدح وثواب‌است و این امری است که بحکم شرع و از طریق انبیا بدست می‌آید و بدین نظر ، مردم پیش‌از ابلاغ شریعت بوسیلهٔ پیغمبران ، مکلّف نیستند .

حکما می‌گویند تشخیص حسن وقبح وزشتی وزیبائی اعمال ، ازخصائص عقل عملی‌است که بموجب مصلحت و مفسده و بر وفق سنن ومقرّرات‌اجتماعی آنرا بازمی‌شناسدوبلحاظ عقل نظری،امور برابراندوحسن‌وقبحی‌وجود ندارد.

پس حلیّت و حرمت که مطابق زشتی و زیبائی اعمال مشخّص می‌گردد نزد حکما ومعتزله ، حکم عقل‌است و بنظر اشعریان ، از راه شرع ونقل معلوم می‌شود و بدین مناسبت حسن و قبح را «سمعی» می‌دانند برخلاف معتزلیان که آنرا «عقلی» می‌شمارند .

ولیکن مولانا چنین می‌گوید که مناط حلال و حرام بودن چیزی ، اثرآن در وجود آدمی‌است بدین معنی که اگر لقمهٔ حلال بخورند و آن ، در وجود خورنده ، خودبینی و کینه و بدسگالی ونظائر آنها پدید آورد ، آن لقمه، براین خورنده حرام بوده‌است واگر حرامی تناول کنند واثر آن ، خودشکنی ومحبّت و نیک اندیشی باشد آن حرام ، در وجود خورنده به‌حلال مبدّل گردیده‌است

پس حلیّت و حرمت بکیفیّت وجود اشخاص مرتبط است و بدین مناسبت امر ثابتی نیست و به‌اختلاف مورد ، جهت حلیّت وحرمت ، انقلاب می‌پذیرد.

از روی حکایتی که افلاکی نقل می‌کند وما آنرا درشرح مثنوی شریف ، ج ۱ ، ص ۱۳۱ آورده‌ایم عقیدهٔ مولانا درین باره بخوبی روشن می‌شود .

ونباید تصوّر کرد که مولانا دراین ابیات ، خواص وآثار لقمهٔ حلال‌را بیان می‌کند و مقصود او اینست که بگوید حلال بمعنی مصطلح چنین خاصیّتی دارد که در سالک ، نور و حکمت و میل خدمت را برمی‌انگیزد زیرا بیت ۱٦٤۳ ، ۱٦٤٥ بصراحت دلالت دارد که او می‌خواهد لقمهٔ حلال‌را از روی آثار آن تعریف کند و میزانی بدست دهد که ما از روی آن ، حلال‌را از حرام باز شناسیم .

روایت افلاکی نیز مؤیّد نظر ماست : « و باز معنی دیگر فرمود که نظر در لقمهٔ حلال و کسب حلال نباید کردن که اصل آن دخل و خرج است تا درچه خرج شود ، بسیار لقمهٔ حلال باشد که جز کَسَل و دَغَل و فَشَل بار نیارد ، لقمهٔ که در جان تو شوق و ذوق افزاید و رغبت بدان عالم نماید و میل برطریقهٔ انبیا و اولیا رویاند ، بدان که حلالست. مصراع : دانستنی‌است وگفتنی نیست ، خموش . و اگر از آن لقمه برعکس اینها سر زند بدان که حرام محض است . لقمهٔ کو نور افزود وکمال الخ . . .

باز فرمود که لقمه را چندانک توانی خوردن بخور ، امّا نگاه دار تا خودرا در امور دنیا خرج نکنی ، البتّه جهد کن که در راهِ حکمت و استماعِ کلامِ اولیا و انبیا صرف شود واِلّا لقمه ترا خورده باشد . » مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۱۸٦ - ۱۸٥ . نیز ، مثنوی ، ج ۲ ، ب ۳٥٦۸ ببعد ، که این مضمون آنجا هم بیان شده است .

نظیر آن از گفتهٔ سعدی :

من آن نیم که حلال از حرام نشناسم
شراب با تو حلالست وآب بی‌تو حرام
غزلیّات سعدی ، ص ۱۹۶

و از سخن حافظ :

در مذهب ما باده حلالست ولیکن
بی روی تو ای سرو گل‌اندام حرامست
دیوان حافظ ، ص ۳۳

با این تفاوت که سعدی و حافظ این‌مطلب‌را بزبانی‌شاعرانه بیان کرده‌اند و مولانا با رعایت اصول کلامی و برمذاق محققّان بیان فرموده‌است .

ممکن است که این سخن تفصیل و بسط این روایت باشد : « سهل بن عبدالله را پرسیدند از حلال گفت آنک در خدای عاصی نشود بدو . و سهل گوید حلال صافی آن بود که اندر وی خدای‌را فراموش نکند . » ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، انتشارات بنگاه ترجمه ونشر کتاب ، ص ۱۷۰ .

بیت (۱۶۴۸) نزدیک است بمضمون این سخن : « نصرآبادی گوید هر که باتقوی ملازمت کند آرزومند گردد بمفارقت دنیا . » همان مأخذ ، ص ۱۶۱ .

جع : ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، ص ۱۷۳ - ۱۶۰ ، نهایة الاقدام ، ص ۳۹۶ - ۳۷۰ ، کشف الفوائد ، طبع ایران ، ص ۶۶ - ۶۴ ، کشف‌المراد ، طبع صیدا ، ص ۱۸۷-۱۸۵ ، شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ۱۵۵-۱۴۵ .

کرد بازرگان تجارت را تمام — باز آمد سوی منزل دُوستکام
هر غلامی را بیاورد آرْمغان — هر کنیزك را ببخشید او نشان
گفت طوطی ارمغان بنده کو — آنچ دیدی وآنچ گفتی باز گو
گفت نه من خود پشیمانم از آن — دستِ خود خایان وانگُشتان گزان

من چرا پیغامِ خامی از گزاف   بُردم از بی دانشی و از نِشاف

ب ۱٦۵۳ ـ ۱٦٤۹

دوستکام : بکام و موافق میل دوستان ، موفّق و رسیده بمراد . مقابل : دشمن کام .

آمد سوی مقرّ شَرَف باز دوستکام   تأییـد بر یمینش و اقبـال بر یسار

کمال الدّین اسماعیل

خایان : صفت فاعلی است از خاییدن بمعنی چیزی را زیر دندان خرد کردن ویا گاز گرفتن .

گَزان : صفت فاعلی‌است ازگزیدن بمعنی گاز گرفتن .

نِشاف : شارحان مثنوی و فرهنگ نویسان ، این کلمه را بفتح اوّل ضبط کرده و بمعنی جنون و خبط دماغ گرفته‌اند ، در نسخهٔ موزهٔ قونیه و طبع لیدن زیر حرف اوّل علامت کسر (ِ) دیده می‌شود ، ظاهراً جمع نَشَفه (بفتح اوّل و دوم) است که بتازی سنگ پا را گویند بلحاظ آنکه چرك یا آب را بخـود می کشد زیرا نَشْف درعربی ، آب بخـود کشیدن است ، گمان می‌رود که استعمال آن در جنون و آشفته مغزی بمناسبت آنست که دیوانگی و امراض دماغی را ناشی از غلبهٔ سودا می‌دانسته‌اند که خِلْطی خشك است وازاینرو پارسیان، آنرا خشك مغزی ونیز خشکی دماغ می گویند. تاج‌العروس، منتهی‌الارب ، در ذیل : نَشْف . لطائف اللّغات ، غیاث اللّغات، آنندراج ، در ذیل : نَشاف .

گفت ای خواجه پشیمانی ز چیست   چیست‌آن کین‌خشم‌وغم‌رامُقتضیست

گفت گفتم آن شکایتهای تو   با گروهی طوطیان هَمتای تو

آن‌یکی طوطی زدَردت بوی بُرد   زَهره‌اش بدْرید و لرزید و بمُرد

من پشیمان گشتم این گفتن چه بود   لیک چون گفتم پشیمانی چه سود

نکتهٔ کان جَست ناگه از زبان — همچو تیری دان که آن جَست از کمان
وانگردد از ره آن تیر ای پسر — بند باید کرد سَیلی را ز سَر
چون گذشت ازسَر جهانی‌را گرفت — گر جهان ویران کند نبود شگِفت

ب ۱۶۶۰ - ۱۶۵۴

زَهْره دریدن : بکنایت ، از ترس و اضطراب مردن . معادل : زهره ترَک شدن ، زهره ترکانیدن ، درمحاورات امروزی . زهره: کیسهٔ صفراست.

مولانا دراین ابیات ، خاموشی را می‌ستاید و از فضیلت درنگ و تأمّل درگفتار سخن می‌گوید ، دراین باره پیشتر در ذیل (ب ۱۵۹۳) سخن گفتیم ، مضمون گفتهٔ مولانا نزدیک‌است بدین ابیات :

سخن تا نگویی توانیش گفت — ولی گفته را باز نتوان نهفت
سخن تا نگویی بود زیر پای — چو گفتی ورا برسر تست جای

شاهنامهٔ فردوسی

سخن همچو مرغیست کش دام کام — نشیند بهر جا چو بجْهد ز دام

گرشاسبنامهٔ اسدی

و اصل این تمثیل که در مثنوی می‌خوانیم در مرزبان نامه مذکوراست : «سخن که از دهان بیرون رفت وتیر که ازقبضهٔ کمان گذر یافت و مرغ که از دام پرید اعادت آن صورت نبندد . » نقل از امثال و حکم دهخدا در ذیل : سخن همچو مرغیست کش دام کام .

و یکی از شعرا بتازی گفته‌است :

تَأَمَّلْ فَلا تَسْطیعُ رَدَّ مَقالَةٍ
اِذا الْقَوْلُ فی زَلّاتِه فارَقَ الْفَما

محاضرات راغب ، بولاق ، ج ۱ ، ص ۴۰

فعل را در غیب اَثَرها زادنیست — وآن مَوالیدش بحکم خَلْق نیست

بی‌شریکی جمله مخلوقِ خداست آن موالید ار چه نِسْبَتشان بماست

زَیْد پَرّانید تیری سوی عَمْر عَمررا بگْرفت تیرش همچو نَمْر

مدّتِ سالی همی زایید درد دردها را آفریند حق نه مَرْد

زیدِ رامی آن‌دَم ار مُرْد از وَجَل دردها می‌زاید آنجا تا اَجَل

زآن موالیدِ وَجَع چون مُرد او زید را زاوّل سبب قتّال گو

آن وَجَعها را بدو منسوب دار گرچه هست آن‌جمله صُنعِ کردگار

همچنین کَشت ودم و دام وجِماع آن موالیدست حق را مُسْتطاع

ب ١٦٦٨ ـ ١٦٦١

مَوالید : فرزندان ، زادگان از چیزی (جمع مولود) ، در اصطلاح متکلّمین ، آثار وافعالی که برفعل دیگر مترتّب باشد .

نَمْر : بفتح اوّل و سکون دوم و نیز بکسر دوم ، پلنگ‌است .

رامی : تیر انداز .

وَجَل : بفتح اوّل و دوم ، ترس .

مُسْتَطاع : امری که در استطاعت و توانایی کسی باشد ، اسم مفعول است از استطاعت .

مولانا در این ابیات ، مسألهٔ تولید را مطرح کرده است ، تولید از اصطلاحات معتزلیان است ، بعقیدهٔ اینان ، افعال یا بی‌واسطه از انسان صادر می‌شود و درآن صورت او «فاعلِ مُباشر» است و یا بوساطت فعل دیگر هم از وی که درآن حال «فاعل بالتّولید» است ، گاهی نیز فِعْل‌را «مُباشر» ویا «تَوْلید» گویند و بنا براین ، تولید ایجاد فعل است بوساطت فعل دیگر مانند حرکت دست و حرکت کلید و باز کردن قفل که فعل و عمل نخستین بدون واسطه و فعل مُباشِراست وعملهای پس‌از آن که متعاقب و بواسطهٔ آن حصول می‌پذیرد تولید است ، این نظر مبتنی است بر مسألهٔ خلق اعمال و جبر

واختیار که پیشتر دربارهٔ آن سخن گفته‌ایم ، معتزله می‌گویند فعلِ مباشر وتولید هردو ، مستند بقدرت آدمی است و فرقی میان آنها در استناد به انسان وجود ندارد مگر از آن جهت که یکی بی واسطه و دیگری باواسطه در وجود می‌آید .

اشعریان ، میانهٔ اعمال انسان فرقی نمی‌گذارند و همهٔ آنهارا رأساً فعل حق تعالیٰ و به ایجاد وی تصوّر می‌کنند و این اصطلاح «تولید» را هم بکار نمی‌برند زیرا عقیدهٔ آنها چنین‌است که همهٔ کائنات بی‌واسطه بحق ارتباط دارند و بارادهٔ او حصول می‌پذیرند .

از جمله اعتراضات اشعریّه بر معتزله یکی اینست که فاعل و کنندهٔ عملی ممکن است قبل‌از اتمام عمل بمیرد ولی آثار و افعال مترتّب برفعل او باقی بماند مانند کسی که تیری بسوی دیگری رها کند و پیش‌از رسیدن تیر بهدف ، او خود بمیرد ولی تیر بهدف بخورد وآثار آن از جراحت و چرك آوردن ، دوام یابد تا منجرّ بمرگ او شود ، دراین حال آنکه تیر افکنده وجود ندارد ولی افعال وآثار بتعاقب و پیاپی حادث می‌گردد و بنابراین، نسبت آنها به‌انسان تیر انداز ، روا نیست .

از میانهٔ معتزله ، ابراهیم بن سیّار معروف به نظّام هم معتقد بوده‌است که افعال متولّده مستند بفعل حق تعالیٰ است .

مولانا نیز بروفق عقیدهٔ اشعریّه همهٔ افعال را مستند بحق تعالیٰ دانسته است ، تمثیل او دربارهٔ زید « زید رامی » و حدوث آلام و مرگ عمرو که تیر خورده است بعینه درکتاب الارشاد تألیف امام الحرمین ابوالمعالی عبدالله بن ابی محمّد عبدالملك جوینی (متوفّی ۴۷۸) مذکور است .

رجع : الارشاد ، طبع مصر ، ص۲۳۴ ـ ۲۳۰ ، مقالات‌الاسلامیّین ، طبع مصر،ج ۲ ، ص۸۳ ـ ۷۸، الفرق بین‌الفرق،طبع مصر ، ص ۱۴۳ ، ۱۵۳ ، ۱۵۷، شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص۱۳۴ ـ ۱۲۸ ، شرح عقائد نسفیّه ،

طبع مصر ، ص ١٥٦ ، تعریفات جرجانی ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : تولید ، مباشرة .

برای ایضاح بیشتر می‌گوییم که هریک از سخنان و کارهای انسان درخود او و دیگران بی هیچ شک انعکاسی بجا می‌گذارد ، بسیاری از آنها ممکن است بدون قصد والتفات صورت گیرد ، این انعکاس ، نسبتی با شخصیّت وحیثیّت انسان در همنشینان او وخانواده‌اش و در افراد جامعه دارد و چه‌بساکه مردم‌را بتقلید و یا مخالفت او برانگیزد و بدین مناسبت عمل آدمی‌را می‌توان بریگی که در اصطخر یا دریا می‌افکند تشبیه نمود که از انداختن آن ، دوائر و موجهای متعدّد پشت‌سر هم بر سطح آب نقش می‌بندد امّا ریگ بعمق‌فرو می‌رود وبتک آب فرو می‌نشیند همچنین گفتار وکردار آدمی چون عَرَض است فنا می‌پذیرد ولی آثار آن ممکن است بروزگار دراز باقی ماند وآثار آن از شخصی بشخصی واز دَوْری بدَوْر دیگر منتقل گردد این آثار موالید عمل است و در اختیار انسان نیست ولی مترتّب برقول و عمل اوست پس آدمی نباید در سخنی که می‌گوید یا کاری که می کند ازین نتائج غفلت ورزد و باید متوجّه باشدکه سخن و کار او ممکن است که سبب هدایت وگمراهی یک یا چند تن یا چندین نسل گردد .

همچنین مطابق عقاید مذهبی آنچه از انسان سر می‌زند در نامهٔ عمل او مندرج می‌شود و روز قیامت پاداش وکیفر آنها را می‌بیند ، این نیز می‌تواند موجبی باشد برای‌آنکه ما درگفتار وکردار خود روش احتیاط‌را فرو نگذاریم و هرچه می‌توانیم نگوییم و نکنیم .

اولیا را هست قُدْرت از الٰه   تیرِ جَسته باز آرندش ز راه
بسته دَرهای موالید از سبَب   چون‌پشیمان‌شدولی‌زآن‌دست ِرَب
گفته ناگفته کند از فتحِ باب   تا از آن نه سیخ سوزد نه کباب

از همه دلها که آن نکته شنید ‌ ‌ ‌ آن سخن را کرد مَحْو و ناپدید
گرْت بُرهان باید و حُجّت مِها ‌ ‌ ‌ باز خوان مِنْ آیَةٍ اَوْ نُنْسِها
آیتِ اَنْسَوْکُمْ ذِکْری بخوان ‌ ‌ ‌ قدرتِ نِسْیان نهادنشان بدان
چون بتذکیر و بنسیان قادِرند ‌ ‌ ‌ برهمه دلهای خلقان قاهرند
چون بنسیان بَست او راهِ نظر ‌ ‌ ‌ کار نتوان کرد ور باشد هنر
خِلْتُمْ سُخْرِیَّةً اَهْلَ السُّمُوّ ‌ ‌ ‌ از نُبی خوانید تا اَنْسَوْکُمُ

ب ١٦٦٩ - ١٦٧٧

نه سیخ سوزد ونه کباب : مثلی‌است مشهور که امروز هم استعمال می‌شود و مفادش اینست : بضرر هیچ یک ازدو تن نباشد یا غرامت میان هردو برابر و مساوی تقسیم شود .

تَذْکیر : بایاد آوردن ، یادآوری ، پند دادن ، در اینجا معنی اوّل مقصود است .

بعقیدهٔ صوفیّه ، اولیا تصرّف و قدرتی مانند حق تعالیٰ دارند و بحکم این قدرت در باطن مریدان و درامور خارجی تصرّف می‌کنند ، کرامات وخوارق عادت بنیروی همین تصرّف بر دست آنها جاری می‌شود ، این تصرّف را «خلق بهمّت» می‌نامند .

همّت و حضور در معنی بهم نزدیک است و توجیه این تأثیر بیکی از دو صورت امکان دارد :

یکی آنکه عارف در حال حضور بحق و فناء از خود چنان می‌شود که هرچه بخواهد بقدرت خدا بردست او جاری می‌گردد، پس کار ، کار خداست و عارف محلّ ظهور فعل اوست .

دوم آنست که موجودات بحسب ترتیب در هریک از مراتب که آنهارا «حضرات خمس» می‌گویند هستی مناسب آن حضرت دارند ، این حضرات

یا مراتب عبارتست از : ذات حق ، عالم عقول ، عالم ارواح ، عالم مثال ، عالم حسّ . این حضرات بحسب نزول مرتّب می‌شوند چنانکه هرگاه چیزی در مرتبهٔ بالاتر پدید آمد اثر آن در مرتبهٔ فرودین انعکاس می‌یابد و بنا براین ، ممکن است که عارف و ولیّ کامل امری را که در یکی ازین حضرات وجود یافته و هنوز بعالم حسّ نرسیده است ، بقوّت همّت بجهان محسوس بکشاند وصورت حسّی بدو بخشد چنانکه هر کس می‌تواند بقدرت خیال هرچه خواهد در متخیّلهٔ خود پدید آرد برای آنکه خیال قوّه‌ای است که درآن نموداری از خلّاقیّت انسانی می‌توان دید و بدین‌تمهید ، صوفیّه می‌گویند که هرگاه این نیروی آفرینش‌گر ، فعلیّت تمام‌تر حاصل کند و یا بسبب فنای از اوصاف بشری بقدرت بی‌کران الٰهی پیوسته گردد درآن حالت انسان کامل می‌تواند که در خارج نیز تصرّف کند بقرینهٔ آنکه مبدأ خالقیّت که خیال است در وجود او تعبیه شده‌است .

ظاهراً مولانا درین مورد ، قوّت تصرّف پیر را در باطن مریدان بیان می‌کند بدینگونه که او قادراست که اثر فعلی یا کلامی‌را از درون مرید بسترد و محو کند و صورت ذهنی اورا مبدّل سازد و بجای آنچه محو می‌کند نقش دیگر بنگارد وگاهی عالمی را عامی و اُمّی محض کند و برعکس ، جاهلی را دانای اسرار نماید بی‌آنکه جهدی و طلبی بکار برده باشد ، این تصرّف نوعی از نَسْخ‌است . نَسْخ عبارتست از رفع حکمی‌متداول ومشروع ، وچنان بنظر می‌رسد که مولانا این حکم را اعمّ از احکام شرعی یا احوال باطنی که احکام قلب‌است فرض نموده و بهمین جهت، آیهٔ نسخ‌را شاهد آورده است .

مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِها : اشاره‌است به‌آیهٔ کریمه : مانَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِها نَاْتِ بِخَيْرٍ مِنْها اَوْ مِثْلِها . (هرآیه را که نسخ کنیم و یا بفراموشی سپاریم به ازآن یا مثل آنرا می‌آوریم .) البقرة آیهٔ ١٠٦ . این‌آیه‌را

فقها و مفسّرین دلیلی برجواز نسخ احکام شرعی بوسیلهٔ انبیا می‌گیرند، صوفیّه این حق را برای اولیا در موارد خاص قائل هستند و آنرا «نَسْخِ جُزْئی» می‌نامند. بیان السّعادة، طبع ایران، ج۱، ص۷۳.

اَنْسَوْکُمْ ذِکْری : مقتبس است ازآیهٔ شریفه : فَاتَّخَذْتُموهُمْ سُخْرِیّاً حَتّیٰ اَنْسَوْکُمْ ذِکْری . (شما ای کافران بندگان مرا بافسوس گرفتید و ریشخند کردید تا بسبب آن از یاد من غافل شدید.) المؤمنون، آیهٔ ۱۱۰.

مولانا از این دو آیهٔ کریمه که یکی دلالت دارد برتصرّف حق از جهت نسبت نسیان ونسخ بدو و دومی اشاره‌است بقدرت بندگان خاص خدا براینکه فراموشی برضمیرها بگمارند، نتیجه می‌گیرد که قدرت اولیا مانند قدرت حق تعالیٰ است ودست ولیّ کامل دست خداست واو می‌تواند جریان قضارا تغییر دهد و درباطنها تصرّف کند ولی‌عموم مفسّرین گفته‌اند که نسبت نسیان به بعضی از فقراء مسلمین ازآن جهت است که کافران بسبب اشتغال به استهزاء آنان ازیاد حق غافل شدند پس آنها سبب نسیان بودند و نسبت فعل «اَنْسَوْکُمْ» از باب اسناد فعل است به سبب الّا آنکه درتفسیر نیشابوری توجیه این آیه نزدیک‌است بگفتهٔ مولانا، او آیه را چنین تأویل می‌کند : حَتّیٰ اَنْسَوْکُمْ بِهِمَمِهِمْ وَبِیَدِالرَّدِ ذِکْری . (تاآنها بنیروی همّت و دست ردّ یاد مرا از ضمیر شما ستردند) تفسیر نیشابوری، طبع ایران، ج ۳، در ذیل همین آیه. حسن بن محمّد نیشابوری مؤلّف کتاب مذکور ازعلماء قرن نهم است و تفسیر خودرا در حدود سال (۸۵۰) باتمام رسانیده است و محتملست که این تأویل را از مثنوی گرفته باشد.

جع : تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۱۸، ص ۴۲، تبیان طوسی، طبع ایران، ج ۲، ص ۳۲۷، تفسیر ابوالفتوح رازی، طبع طهران، ج ۳،

ص۶۴۲ ، مجمع البیان ، طبع ایران ، ج ۲ ، ص۱۵۳ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج۶ ، ص۳۰۷ ـ ۳۰۶ ، تفسیر بیضاوی ، طبع ایران ، ص۲۹۰ .

برای همّت و تأثیر آن ، فصوص الحکم ، طبع بیروت ، ص ۸۹ ـ ۸۸ ، حواشی دکتر عفیفی بر آن کتاب ص ۸۲ ـ ۷۸ .

صاحبِ دِهِ پادشاهِ جسمهاست   صاحبِ دل شاهِ دلهای شماست
فَرْعِ دید آمد عمل بی‌هیچ شک   پس نباشد مَرْدُم اِلّا مَرْدُمَک
من تمامِ این نیارم گفت از آن   منع می‌آید ز صاحب مَرْکَزان

ب ۱۶۸۰ ـ ۱۶۷۸

صاحب مرکزان : بکنایت ، اقطاب و مردان خدا که در مرکز حقیقت قرار دارند .

حُکّام و اُمَرا و هر که دارای قدرت مادّی است برصورت و جسم حکومت دارند و در آن تصرّف می‌کنند مانند اینکه بسازند و ویران کنند ونیز حکم آنها بر تن و جسم روان است و مردم بظاهر بفرمان ایشان هستند ولیکن ولیّ کامل بردلها حکم می‌راند وحالتی عقیب حالت دیگر درقلب سالکان پدید می‌آورد وآنها ، وی‌را بدل وجان دوست دارند وفرمانش را از بن دندان وبدل می‌پذیرند . آنگاه می‌دانیم که تن ، فرمانبر دلستِ واراده‌ٔ آدمی‌است که اورا در کار می‌کشد و برکار می‌دارد پس عمل فرع دید و رؤیت باطنی‌است و از دگر سو ، نیّت روح عمل و عمل ظهور نیّت است و هرفعلی که از آدمی سر زند بصورت نیّت وی متمثّل می‌گردد علاوه برآنکه مقصود از جمیع اعمال و حرکات بدنی ، حصول معرفت است بدین نظر نیز عمل را فرع دید و معرفت توان گفت .

امّا مرد خدا در عالم هستی حکم مردمک چشم دارد بمناسبت آنکه تن بدنبال چشم و بصیرت می‌رود و مردمک چشم‌است که راه و چگونگی آنرا

تمیز می‌دهد وآدمی‌را بحرکت می‌انگیزد و یا ازحرکت باز می‌دارد بر این‌قیاس، مردان خدا که درقلوب تصرّف دارند مردمک عالم وجود هستند و غرض از هستی، وجود آنهاست چنانکه اعضا تَبَع دیده‌اند و چشم تابع هیچیک از اعضا نیست وبخود حاکم است وچون مراد اصلی از کلیّهٔ اعمال انسانی حصول دید و معرفت است و آن در پرتو ارشاد پیران بدست می‌آید که نقطهٔ مرکزی دید و شهوداند پس نهایت همه اعمال و مقاصد، شخصیّت آنهاست وآنها در عالم هستی مانند مردمک‌اند در بدن شخص انسانی . این همان نکته‌ای است که مولانا باشارت بیان می‌کند ولی از تفصیل آن، بحکم صاحب مرکزان، تن می‌زند و مطلب را بحال اجمال باز می‌گذارد . نیز، جع : ذیل ب (۱٤۰٦) از همین کتاب .

صدهزاران نیک وبد را آن بَهی می‌کند هرشب ز دلهاشان تهی
روز دلها را از آن پُر می‌کند آن صدفها را پُراز دُر می‌کند
آن همه اندیشهٔ پیشانها می‌شناسد از هدایت جانها
پیشه و فرهنگ تو آید بتو تا دَرِ اسباب بگْشاید بتو
پیشهٔ زرگر باهنگر نشد خوی‌این‌خوش‌خو بآن مُنْکَرنشد
پیشها و خُلقها همچون جهاز سوی خصم آیند روزِ رستخیز
پیشها و خُلقها از بَعْدِ خواب واپس آید هم بخصمِ خود شتاب
پیشها واندیشها در وقتِ صُبح هم‌بدانجاشد که‌بود آن‌حُسن‌وقُبح
چون کبوترهای پیک از شهَرها سوی شهرِ خویش آرد بهرّها

ب ۱۶۹۰ - ۱۶۸۲

بَهی : روشن و تابناك .

پیشان : پیش و جلو، آغاز و بدایت، سابقه و بدایت آفرینش، ازَل (مقابل : ابد)، در بشرویه هم‌اکنون قسمت بالای ایوان‌را که نهایت دوسوی

راست و چپ است (پیشان) می‌گویند، در آثار شیخ عطّار بمعنی نهایت نیز آمده است:

یکی اوّل که پیشانی ندارد یکی آخر که پایانی ندارد
اسرارنامه، طهران، ص۱

که چون خود دان شوی حق دان شوی تو
از آن پس زود در پیشان شوی تو
همان مأخذ، ص۳۲

نه هرگز هیچ کس پیشانش یابد نه هرگز غایت و پایانش یابد
همان مأخذ، ص ۳۳

ز پیشان گر نظر برتو نبودی ز سوی تو سفر بر تو نبودی
همان مأخذ، ص ۳٤

ولی چون نور پیشان رهبر تست چرا این کاهلی در جوهر تست
همان مأخذ، ص ۳٤

ای مردکم برو چه روی بیش ازین ز پیش
چندین مرو ز پیش که پیشان پدید نیست
دیوان عطّار، طهران، ص ۵٦

جهیز: اماله یافتهٔ جهاز است بمعنی کشتی و لوازم و اسباب خانه که عروس با خود بخانهٔ داماد می‌برد، درنسخهٔ موزهٔ قونیه و طبع لیدن با الف (جهاز) کتابت شده است. درین نسخه کلمات اماله یافته، بصورت اصلی کتابت می‌شود.

کبوتر پیک: کبوتری باصفات خاص که آنرا برای بردن نامه تربیت می‌کرده‌اند و مرحله بمرحله عادت می‌داده‌اند و نامه‌ای خرد بگردنش می‌آویخته‌اند تا بشهر و مقصدی که برفتن آنجا خوگر می‌شده است برساند، بعربی این جنس را (هُدّاء)

و (حَمامُ الرُّسل) می‌نامیده‌اند . (المخصّص، طبع بولاق ، ج ۸، ص ۱۷۰ ؛ محیط المحیط) مرغ نامه‌بر ، مرغ نامه‌آور .

حکماء قدیم عقیده داشتند که روح انسانی بوقت خواب از تن می گسلد و بعالم غیب پیوسته می گردد ، درین‌باره پیشتر سخن گفتیم (ذیل ب ۳۹۱ - ۳۸۸) بنابراین مولانا حالت خواب را که اکثر حواس از کار فرو می‌مانند و باز بهنگام بیداری بکار می‌افتند بر قدرت حق‌تعالیٰ دلیل می گیرد بمناسبت آنکه هر جانی با صفات و احوال خود بعالم برین می‌پیوندد و باز بامدادان با همان صفات و احوال از نقص و کمال وحسن و قبح بتدبیر بدن اشتغال می‌ورزد و جان آهنگر بتن زرگر پیوسته نمی‌شود و در این تعلّق وآویزش ، هیچ گونه اشتباهی صورت نمی‌پذیرد و هر کس با همان اوصاف و اخلاق که پیش از خفتن داشته است بیدار می‌شود ، این حالت با نسیان و تذکیر مشابهت دارد پس خواب و بیداری مرتبه‌ای تمام‌تر از فراموشی و یادداشت وتذکّر است وچون حق‌تعالیٰ براِحداث درجهٔ تمام‌تر قدرت دارد بطریق اولیٰ بر مرتبهٔ سبکتر و اَخَفّ نیز تواناست ، دست وَلیّ دست خداست و او نیز همین احوال و نظائر آنها را در مریدان می‌تواند ایجاد کند .

آنگاه مولانا از جهت مشابهت خواب و مرگ با یکدیگر (جع ، ذیل ب ۴۰۰) نتیجه می گیرد که روز رستخیز هم ارواح ببدنهای خود بازمی گردند وجان مردم نیکبخت بتن مردم تبه روز نخواهد پیوست و عکس آن نیز صورت نخواهد گرفت .

نظیر آن :

شب گهِ خواب ازین خرقه برون می‌آیم   صبح بیدار شوم ، بازدرو محشورم

دیوان ، ب ۱۷۰۵۵

این مضمونرا مولانا بتفصیل تمام در مثنوی ، ج ۵ ، ب ۱۷۷۴ ببعد ، بیان فرموده است ، نیز ، فیه مافیه ، ص ۱۶۶ .

چون‌شنیدآن‌مرغ کآن طوطی چه‌کرد   پس بلرزید اوفتاد و گشت سرد
خواجه چون دیدش فتاده همچنین   برجهید و زد کُله را بـر زمین
چون بدین رنگ وبدین حالش بدید   خواجه برجَست و گریبان را درید
گفت ای‌طوطیءِ خوبِ‌خوش‌حنین   این چه بُودت این چرا گشتی‌چُنین
ای دریغا مرغِ خوش آوازِ من   ای دریغا هَمدم و هَمرازِ من
ای دریغا مرغِ خوش الحانِ من   راحِ رُوح و روضه و ریحانِ من
گر سُلَیْمان را چنین مرغی بُدی   کَیْ خود اومشغولِ آن‌مرغان شدی
ای دریغا مرغ کارزان یافتم   زود رُویْ از رویِ او برتافتم

ب ۱۶۹۸ - ۱۶۹۱

سَرْدگشتن : بکنایت ، مردن بمناسبت آنکه حرارت غریزی براثرمرگ فرو می‌نشیند .

کُلَه برزمین‌زدن : رسمی‌است که بهنگام مصیبت و مرگ عزیزان‌معمول است ، مانند : گریبان دریدن .

حَنین : اشتیاق ، آوازی که از شوق خیزد ، نالهٔ زار .

راح : شراب ، می .

ای زبان تو بَس زیانی بر وَرَیٰ   چون توی گویا چه‌گویم من ترا
ای زبان هم آتش و هم خرمنی   چند این آتش درین خرمن زنی
در نهان جان از تو افغان می‌کند   گرچه هرچه‌گوییَش آن می‌کند
ای زبان هم گنجْ بی پایان توی   ای زبان هم‌رنج بی درمان توی
هم صَفیر و خُدعَهٔ مرغان توی   هم اَنیسِ وَحشتِ هجران توی
چند امانم می‌دهی ای بی امان   ای تو زِه کرده بکینِ من کمان

نـک بپرّانیدهٔ مُرغِ مـرا   در چـَراگاهِ سِتم کم کن چـَرا

یا جوابِ من بگو یا داد دِه   یا مرا ز اسبابِ شادی یاد دِه

ب ١٧٠٦ - ١٦٩٩

وَرَیٰ : آفرینش ، مردمی که در حال حاضر وجود دارند و براین تفسیر اطلاق آن برمردمی که بوده‌اند یا خواهند بود ، روا نیست .

خُدْعه : فریب ، مکر .

زِه کردن کمان : عملی‌است که برای افکندن تیر انجام می‌داده‌اند و درحال عادی کمانرا بی‌زه نمی‌کرده‌اند تا قوّت آن کاسته نگردد ، بکنایت ،آماده شدن برای کشتن یا زیان رسانیدن بکسی .

چـَراگاهِ ستم : اضافهٔ تشبیهی‌است ، ستم را بچراگاه ازآن جهت مانند کرده است که ستم مادّهٔ عمل ستمگرانست همچنانکه گوسفندان از مرتع نیرو می‌گیرند .

سخن هرگاه برای خیر و صلاح برزبان آید درآن صورت ، زبان گنج بی پایان است واگرمتضمّن شرّ وفساد باشد درآن حالت . زبان رنج بی درمان است و مناسب آن حکایت ذیل است :

خواجهٔ لقمان از وی خواست که گوسفندی را بکشد و بهترین عضوآنرا بیاورد لقمان چنین کرد و زبانش‌را آورد ، بازگفت گوسفندی بکش و بدترین عضوش را بیاور ، لقمان گوسفندی کشت و بازهم زبان‌آنرا پیش خواجه‌آورد، خواجه دلیل آنرا پرسید ، لقمان گفت زبان بهین عضو است اگـر سخن پاك گوید و بترین‌است اگرناخوش گوید . (محاضرات‌راغب ، طبع‌بولاق ، ج ۱ ، ص ۴۰ .)

پیش ازین مولانا در بارهٔ آفات سخن و فوائد خاموشی‌سخن گفته بود و ما روش صوفیان را درین مورد بازگفته‌ایم .

ای دریغا نورِ ظلمت سوزِ من　　ای دریغا صُبحِ روز افروزِ من
ای دریغا مرغِ خوش پروازِ من　　ز اِنتْها پرّیده تا آغازِ من

ب ۱۷۰۷ ، ۱۷۰۸

از این پیش گفته آمد که طوطی درین قصّه ، نمونهٔ جان انسانی است که از عالم مجرّدات فروآمده و در قفس تن ، زندانی شده است ، روح و یا طوطی جان ببال و پر فکرت از جهان محسوس که نهایت مراتب ظهور وجود است تا جهان غیب و عالم الـهی که مبدأ هستی است پرواز می کند و یا آنکه بوسیلهٔ ریاضت و تهذیب باطن از شوائب مادّه و بندهای تعلّق آزاد می گردد و بحق تعالیٰ می‌پیوندد ، عالم مادّه ، انتها و حق ، آغاز هستی است .

عاشقِ رنجست نادان تا اَبد　　خیز ولا اُقْسِم بخوان تا فی کَبَد
از کَبَد فارغ بُدم با رویِ تو　　وز زَبَد صافی بُدم در جویِ تو

ب ۱۷۰۹ ، ۱۷۱۰

کَبَد : دردکشیدن ، سختی ، مشقّت .

زَبَد : کف روی آب و مایعات .

نادان ومرد بیخرد جز برخلاف مصلحت سخن نمی گوید وقدمی برنمی‌دارد و رنج بر رنج و درد بردرد می‌افزاید و خود را پیوسته گرفتار آفت می کند زیرا عقل که مُشَخِّص صلاح وفساد است ، ندارد پس بدان ماند که خواهان وعاشق رنج خویش است ولی هرگاه روح قدسی یار و مددگار آدمی باشد طبعاً او را بسوی خیرهدایت می کند و ازمشقّت فارغ و برکنار نگه می‌دارد ، مراد مولانا اینست ولی شارحان مثنوی گفته‌اند که جاهل کسی است که از خدا غفلت دارد و این غفلت رنج ببار می‌آورد و آن نیز دور از مقصد مولانا نیست .

لا اُقْسِمُ : اشاره است به‌آیهٔ شریفه : لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ فی کَبَدٍ .

(ما آدمی را در سختی آفریدیم .) البلد ، آیهٔ ٤ . این سوره به جملهٔ « لااُقْسِمُ » آغاز شده است .

و مفسّرین کبد را بمعنی سختی دنیا و یا سختی آخرت و یا سختی تکلیف و نیز استوای قامت وآسمان گرفته‌اند و فخرالدّین رازی گفته است که چون در دنیا خوشی وجود ندارد و لذّت رهایی از اَلَم است بنا براین آدمی تا در دنیاست و زندگی می کند بامید آسایش بطلب لذّات برمی‌خیزد درصورتی که آنها خود رهایی از دردها و آلام‌اند و لذّت حقیقی در این جهان بدست نمی آید .

جع : تفسیر طبری ، طبع مصر، ج ۳۰ ، ص ۱۰۸ ، ۱۰۹ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۵۷۳ ، ۵۷٤ ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری ، نسخهٔ عکسی .

این دریغاها خیالِ دیدنست   وز وُجودِ نقدِ خود ببریدنست

ب ۱۷۱۱

دریغ و حسرت وقتی دست می‌دهد که مطلوبی از آدمی فوت شود یا در آرزوی امری دلخواه باشد که بدان نتواند رسید پس حسرت ناشی می‌شود از فوت امری مطلوب که انسان مایل است داشته باشد وآن ، مستلزم توجّه قلب است بگذشته و یا آینده و غفلت از حال و وقت موجود و بنابراین آدمی‌بوقت حسرت خوردن و دریغا گفتن از ادراك لذّات و منافعی که موجود است باز می‌ماند و توجّه خود را بچیزی که در دست نیست می‌گمارد و بخیال نابود ، موجود را فرو می‌گذارد و این با حالت صوفیِ اِبْنُ‌الْوَقْت منافات کلّی دارد و بدین نظر مولانا در تمام مدّت وصول خود بچیزی که از دست می‌داد توجّه نداشت و برفوات آن حسرت نمی‌خورد تا بدانجا که روزی بی معشوق نزیست و همینکه شمس‌الدّین تبریزی غیبت کرد بصلاح‌الدّین زرکوب وزآن

پس بحسام‌الدّین چلبی عشق ورزیدن آغاز کرد و مرگ یاران خود را با کمال بهجت وسرور پذیره رفت وجنازهٔ آنها را با گروه نوازندگان و رقص وسماع بدرقه نمود (مناقب‌افلاکی ، طبع انقره، ص ۷۳۱) و یاران او نیز همین روش را در فوت وی معمول داشتند (همان مأخذ، ص ۵۹۳) نظر مولانا را در بارهٔ سخت ترین حوادث زندگی که مردن است در مثنوی ، ج ۶ ، ب ۷۹۶ ببعد ملاحظه کنید .

گمان می‌رود براساس همین‌نظر است که مراثی مولانا در بارهٔ شمس‌الدّین تبریزی و صلاح‌الدّین زرکوب چندان قوّت و سوز وگداز که ما توقّع می‌کنیم ندارد و مثل اینست که اداء تکلیف کرده باشد .

این حکایت نیز نظرمولانا را در ترك حسرت ونکوهش افسوس ودریغ خوردن روشن می‌سازد :

« روزی مصحوب حضرت مولانا در باغ جنیدالزّمان معروف الوقت چلبی حسام‌الدّین بودیم وحضرت مولانا هردو پای‌مبارك خود را درآب جوی کرده معارف می‌فرمود همچنان دراثنای کلام با ثنایِ‌صفات سلطان‌الفقرا مولانا شمس‌الدّین تبریزی مشغول‌گشته مدحهای بی‌نهایت فرمود و خدمت مقبول ـ الاقطاب بدرالدّین ولد مدرّس‌رَحِمَهُ‌اللهُ که از اکابر کُمَّلِ اصحاب بود در آن حالت آهی بکرد وگفت : زهی حیف زهی دریغ ، مولانا فرمودکه چرا حیف و چه حیف و این حیف برکجاست و موجب حیف چیست و حیف در میان ما چه‌کار دارد ؟ بدرالدّین شرمسارگشته سر نهاد وگفت : حیفم برآن‌بود که خدمت حضرت مولانا شمس‌الدّین تبریزی‌را درنیافتیم و ازحضور پر نوراو مستفید و بهره‌مند نگشتیم و همهٔ تأسّف و تلهّف بنده بدان سبب بود ، همانا که حضرت مولانا ساعتی عظیم خاموش گشته هیچ‌نگفت ، بعد ازآن فرمودکه اگر بخدمت مولاناشمس‌الدّین‌تبریزی عَظَّمَ‌اللهُ‌ ذِکْرَهُ نرسیدی بروان‌مقدّس

پدرم بکسی رسیدی که در هر تار موی او صد هزار شمس تبریزی آونگانست و در ادراکِ سرِ سرِّ او حیران . » مناقب افلاکی ، ص ۱۰۳ ـ ۱۰۲ .

غیرتِ حق بود و با حق چاره نیست — کو دلی کز عشقِ حق صد پاره نیست
غیرت آن باشد که او غیرِ همه‌ست — آنکه افزون از بیان و دَمْدَمه‌ست

ب ۱۷۱۲ ، ۱۷۱۳

دَمْدَمه : هلاك ، نیست کردن بزبان تازی ، پارسیان بمعنی مکر وفسون و آواز طبل و دهل بکار می‌برند :

ملك قناعت مده بدست طمع باز — شوی نشاید اسیر دمدمهٔ زن

نزاری قهستانی ، آنندراج

اگرچه دمدمهٔ جاه دیر می‌پاید — بشعر نیك بود زنده نام مردم زاد

سیف اسفرنگی ، آنندراج

غیرت : مکروه داشتن شرکت غیراست درحق خود وعُرْفاً استعمال می‌شود در حمایت زن و فرزند و آنچه ناموس می‌گویند از تجاوز دیگران وهیجان نفس از ادراك یا فرض تعدّی کسان دیگر بدانچه انسان حمایت آنرا برخود لازم می‌پندارد و مورد آن . بنحو اغلب و اکثر، انتفاع شهوانی است ومنشأ آن حسّ مالکیّت و انحصار طلبی شدیدی است که درانسان پدید می‌آید بصورتی که از اموال تجاوز می‌کند و همجنس را شامل می‌شود وگاه شکلی جنون آمیز بخود می‌گیرد چنانکه صاحب آن ، از نگاه غیر بدانچه موضع غیرت است برخود می‌پیچد وآنرا تجاوزی بحقّ خود می‌انگارد و بعضی‌اوقات چنان درخشم می‌آید که متجاوز مفروض را دشمن می‌دارد و بقتل او کمر می‌بندد چنانکه عبدالسّلام حمصی معروف به « دیك الجنّ » از شعرای عرب بتصوّر میل معشوق خود بدیگری او را بدست خود سر برید و سپس از خیال وعمل باطل و زشت خود پشیمان شد و رثای او گفتن آغاز کرد و شعرها سرود و نظائر آن

در تاریخ و قصّه‌ها بسیار توان دید ، این صفت بصورت افـراط ، ازخصائص اُمَـم نیمه متمدّن و خام وناتمام است و با پیشرفت تمدن کاهش می‌پذیرد ، سخت گیری درحجاب زنان و ساختن منازل با دیوارهای بلند ودالانهای پیچ درپیچ و دور و دراز برای آنکه چشم کسی برروی زنان نیفتد وآوازشان‌را هیچ گوشی نشنود از همین حسّ یعنی مالکیّت و انحصار طلبی مُفْرِط سرچشمه گرفته است .

صوفیان اباحتی ، این‌صفت را اثر بقای نفسانیّت وخود پرستی افراطی شمرده وآنرا نکوهش کرده‌اند .

امّا غیرت بمعنی حفظ حریم حق و حدود احکام الٰهی وحقوق وسُنَن ملّی ازصفات گزیدهٔ مردان خدا وآزاده مردان جهان‌است و باغیرتی که عامّهٔ خلق و مغلوبان هویٰ و خشم وانتقام جویان خام وناتمام وکتاره بندان سرگذرها بدان می‌نازند تفاوت روشن و عظیم دارد ، آن ، برای خدا و حقیقت و نشانهٔ ازخودگذشتگی است و این دیگر ، بجهت رضای نفس وعلامت غلبهٔ خشم و خود پرستی است .

اطلاق غیرت در مورد حق تعالیٰ بدان جهت است که باعتقاد صوفیان، او عاشق و معشوق بالذّات است و بحکم (یُحِبُّهُمْ و یُحِبُّونَهُ . المائده ، آیهٔ ٥٤) او نخست صلای محبّت درانداخت و شورعشق برانگیخت و بجمال بی نهایت خویش عشق ورزیدن آغاز کرد و جهان را مظهر جمال لَمْ یزَلی ساخت و تخم عاشقی و معشوق پرستی درمزرعهٔ دلها افکند و آدم خاکی راسبق محبّت آموخت و می‌دانیم که غیرت و عشق همزادان و مصاحبان دیرینه‌اند ، از جهت معشوق برای آنکه ناز معشوقی با دوبینی در جنگ است و بدین جهت هرمعشوقی چنان می‌خواهد که عاشق جز بر رخ او ننگرد و جز یاد او بردل نگذراند و از سوی عاشق بدان نظر که عاشق ازسر همهٔ مرادها برمی‌خیزد وتنها

یکئ خواهش برای او باقی می‌ماند و آن وصال معشوق است پس بوسیلهٔ فنای مُرادها در یکئ خواست ، ارادهٔ عاشقانه قوّت شگرف می‌گیرد و عاشق در عین نیستی خواهش ، بغایت خود خواه و خود پرست می‌شود و فکر انحصار و اختصاص طلبی که از لوازم عشق است مادّهٔ جوشان غیرت اوست وحق‌تعالیٰ از همه جهان غیورتراست (چنانکه بزودی خواهیم گفت) زیرا غیرت او از دو ناحیت نیرو می‌گیرد یکی عاشقی و دیگر معشوقی و نازنینی و بدین سبب گناه شرك را نمی‌بخشد (النساء ، آیهٔ ١١٦) وآدمی بهرچه دل بسته شود حق تعالیٰ مطلوبش‌را درهم می‌شکند و رقم فنا ونیستی برآن می‌کشد ، مولانا در بیت اوّل بدین نکته اشاره می‌فرماید .

همچنین خدای تعالی بصفت وجوب وجود و اطلاق محض متّصف‌است و هیچ موجودی خواه مجرّد یا مادّی بدان صفت موصوف نمی‌گردد بمناسبت آنکه طبع امکان که صفت ماسوی است با وجوب منافات دارد و بدین‌اعتبار او غیر همه است و مولانا غیرت را بدین معنی فرض می‌کند تا نتیجه گیرد که ذات حق بدین نظر از دسترس تمنّا سخت بدور است و معشوقی است که‌برخود غیرت می‌ورزد و کس را بحریم وصال خود راه نمی‌دهد و اقتضای حفظ حریم حرمت وجوب ، ناکامی و نامرادی ممکنات است .

آنی که بصد شفاعت و صد زاری بر پات یکی بوسه دهم نگذاری

بیت دوم را بدینگونه توجیه فرمایید .

برای اطّلاع ازاحوال عبدالسّلام حمصی‌معروف به دیکئ الجنّ ، جع: الاغانی ، طبع بولاق ، ج ١٢ ، ص ١٤٩ - ١٤١ .

ای دریغا اشکئِ من دریا بُدی تا نثارِ دلبرِ زیبا بُدی
طوطیِ من مرغِ زیرکسارِ من ترجمانِ فکرت و اسرارِ من
هرچه روزی داد و ناداد آیدم او ز اوّل گفته تا یاد آیدم

طوطیی کآید ز وَحْی آوازِ او پیش از آغازِ وُجود آغازِ او
اندرونِ تُست آن طوطی نهان عکسِ او را دیده تو بر این و آن
می‌بَرَد شادیت را تو شاد ازو می پذیری ظلم را چون داد ازو

ب ۱۷۱۹ - ۱۷۱۴

ناداد : خلاف عدل و داد ، ظلم و ستم . می‌توان گفت که « داد » بمعنی عطا و موهبت و « ناداد » خلاف آن و مرادف منع و امساك است .

چنانکه گفته‌ایم جان انسانی که در این حکایت ازآن به « طوطی » تعبیر می‌شود بعقیدهٔ اکثر حکما پیش از تن موجود بوده است ، درین باره حدیثی نیز نقل می کنند بدینگونه : اِنَّ اللهَ خَلَقَ الْاَرْواحَ قَبْلَ الْاَجْسادِ بِاَلْفَیْ سَنَةٍ . (خدای تعالی جانها را بدوهزار سال پیش‌ازتنها آفرید .) مرصادالعباد طبع طهران ، ص ۲۱ .

همین جان انسانی بعالم غیب نیز پیوستگی دارد و شربت معرفت می‌نوشد و چون صافی و پاك باشد هرچه گوید وحی الٰهی و محض صوابست ، این مضمون درگفتهٔ مولانامستفاد است ازآیهٔ شریفه : وَما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی، اِنْ هُوَ اِلّا وَحْیٌ یُوحی. (پیغمبر« ص »از روی هوای نفس سخن نمی گوید و سخنش تنها وحیِ است که بدو می‌رسد .) النّجم ، آیهٔ ۳ ، ٤ .

سرچشمهٔ شادیها و خوشیها بعقیدهٔ مولانا جان و دل است، این لطیفه‌را (در ذیل : ب ٤١٧) بتفصیل بازگفتیم ، برآن اضافه می کنیم که آدمی نخست منفعت و مطلوبیّت چیزی را مطابق سوابق ذهنی خود تصوّر می کند ، آنگاه بنشانه و علائمی که در اشیا می‌بیند آن تصویر را برآنها می‌افکند ، آن نشانها را نیز مناسب فکر خود تشخیص می کند ، از انعکاس این تصویر محبوبیّت و مطلوبیّت متولّد می‌گردد ، اختلاف و اتّفاق مردم در خواستن و ناخواستن اشیا و اشخاص ازاینجا منبعث می‌شود و براستی هرکس هرچیزی را که دوست

دارد و می‌طلبد برای آنست که خود و سایهٔ جان‌خود را در آن می‌بیند و بنابراین، می‌توان گفت که آدمی خود را دوست می‌دارد و عاشق خود است و نباید بر کسی منّتی داشته باشد بدین‌لحاظ که طالب دوستی اوست ، دشمنی را نیز براین‌قیاس کنید ، مولانا نتیجه می‌گیرد که اصل‌خوشی جانست ، ما بی سبب برعکس آن، عشق می‌ورزیم و اگر صورت آرزو و امید ما درهم شکست افسوس می‌خوریم زیراآن تصویر روحی یا خیالی را برهرچه بیفکنیم برای ما محبوب ولذّت‌بخش است ، اینست معنی : می‌برد شادیت را تو شاد از او .

ای که جان را بهرِ تن می‌سوختی — سوختی جان را و تن افروختی

سوختم من سوخته خواهد کسی — تا ز من آتش زند اندر خَسی

سوخته چون قابلِ آتش بود — سوخته بستان که آتش‌کَش بود

ب ۱۷۲۲ - ۱۷۲۰

سوخته : پنبه و کهنه پاره و فتیله مانندی که جرقّهٔ آتش را که از آتش‌زنه می‌جهید بدان می‌گرفتند و چراغ وهیزم را می‌گیرانیدند ، مجازاً عاشق با سوز و درد .

قابِل : گیرنده و پذیرندهٔ اثر و فعل .

آتش‌کَش : چیزی که آتش را بخود کشد و بپذیرد .

سوختگی ، دونوع است یکی در طلب هوای نفس که مذموم است و در بیت ۱۷۲۰ و ابیات پیشین بدان اشارت رفته است ، و دیگر ، سوزش دل از عشق و یا نیستی از اوصاف بشری که در بیت ۱۷۲۱ از آن سوختگی سخن می‌گوید . نیاز و درد طلب ، پـایهٔ اصلی یافت و وصول بهمه آرزوها و مرادهاست (مثنوی ، ج ۲ ، ب ۹۸) بدین سبب می‌گوید که اگر خود سوخته نیستی و نیاز عاشقانه نداری بیا و از نفس گرم جانسوز من مددگیر و آتش در خود زن تا از خود فانی و بدوست باقی گردی .

اگر زنده ست آن مجنون بیا ،گو   ز من مجنونیٔ نادر بیاموز
اگر خواهی که تو دیوانه گردی   مثال نقش من بر جامه بردوز

دیوان ، ب ۱۲٦۳۰ ببعد

گرنهی تو لب خود بر لب من مست شوی
آزمون کن که نه کمتر ز میِ انگورم

دیوان ، ب ۱۷۰۵۳

اگر از خاك من گندم برآید   ازآن گر نان پزی مستی فزاید
خمیر و نانبا دیوانه گردد   تنورش بیت مستانه سراید
مرا حق از میٔ عشق آفریدست   همان عشقم اگر مرگم بساید
منم مستی و اصل من میِ عشق   بگو ، از می بجز مستی چه آید

دیوان ، ب ۷۱۰۲ ببعد

بیت اخیر (ب۱۷۲۲) بمنزلهٔ دلیل است از برای بیت پیشین وخواستن سوخته و همنشینی سوختگان .

ای دریغا ای دریغا ای دریغ   کآنچنان ماهی نهان شد زیرِ میغ
چون زنم دم کآتشِ دل تیز شد   شیرِ هَجْر آشفته و خون ریز شد
آنکه اوهشیار خود تُندست ومست   چون بود چون او قدح گیرد بدست
شیرِ مستی کز صِفت بیرون بود   از بسیطِ مَرْغزار افزون بود
قافیه اندیشم و دلدارِ من   گویدم مَنْدیش جز دیدارِ من
خوش نشین ای قافیه اندیشِ من   قافیهٔ دولت توی در پیشِ من

ب ۱۷۲۳ - ۱۷۲۸

بدان ماند که قصّهٔ هجران طوطی ، مولانا را بهیجان آورده و یاد شمس تبریز و روزگار وصال ،آتش در جان وی افکنده است بدان مثابت که قدرت بیان را از وی گرفته باشد بدین جهت تمهید معذرت می کند که چون در حال

هشیاری و غفلت از آن ایّام خوش، بی‌قرار و مضطرب حال است پس درنگرید که هر گاه از غَلَبات شوق وسوز هجران، طبع دریا مثال او درجوش آید حالت او چگونه خواهد بود بنابراین، شیر مست یا خود مولانا یا حالت بی‌قراری وی در فراق معشوق از دست رفتهٔ اوست.

از دگر سو، شعر حقیقی آنست که بی اختیار و تکلّف و بمدد عشق و جوشش معنی برزبان آید و عشق بزبان شاعر سرودگفتن آغاز کند نه آنکه بنیروی فکرت و تتبّع در اسلوبهای شاعران دیگر و احاطه برلغت بسرایند، در حالت نخستین شاعر مقهور معنی است و تا آنجا که سلطنت معنی بر دل روانست، شعر برزبان می‌آید ولی هر گاه عشق بردل غلبه کند و شاعررا ازخود بازستاند، درآن حالت زبان را طاقت گفتار و شرح، برجای نمی‌ماند و بدین جهت شعر خوب و دل‌انگیز بی الهام عشق صورت نمی‌بندد امّا اگر غلبهٔ عشق قوّت گیرد نیروی شاعری را بیکبارگی ازکار می‌افکند و حالت حیرت سراپای گوینده را فرا می‌گیرد پس شاعری محتاج است بمقداری از حال که مناسب استعداد باشد و چون حالت بیش از ظرفیّت باشد شعر و وصف، روی در پرده می‌کشد بدین‌مناسبت مولانا از قافیه اندیشیدن عذر می‌خواهد و نیزمعشوق یا حالت باطنی خویش را «قافیه اندیش» می‌نامد.

و اینک نظیر آن:

چو جویم برای غزل قافیه بخاطر بود قافیه گستر او

دیوان، ب ۲۳۸۵۹

ولی محمّد اکبرآبادی در این مورد می‌گوید «شاید که در غلبهٔ مستی توقّفی در قافیه افتاده باشد و حضرت مولوی بتکلّف، متوجّه تلازم شعری شدند از جناب محبوب خطاب آمد که بجز دیدار من اندیشه مکن.» شرح ولی‌محمّد اکبر آبادی، طبع لکناهو، ج ۱، ص ۱۱۶.

حرف چه‌بْود تا تو اندیشی ازآن حرف چه بْود خارِ دیوارِ رَزان
حرف‌وگفت‌وصَوْت‌را برهم‌زنم تا که بی این هرسه با تو دَم زنم

ب ۱۷۲۹ ، ۱۷۳۰

رَز : درخت انگور ، باغ انگور ، باغ بطور کلّی؛:

از بس که درین راه رز انگور کشانند
این راه رز اکنون چو ره کاهکشانست
چون قوس قزح برگِ رزان رنگ برنگند
در قوس قزح خوشهٔ انگور گُمانست

دیوان منوچهری ، ص ۷

نزدیک رز آید در رز را بگشاید
تا دختر رز را چه بکار است و چه شاید

همان مأخذ ، ص ۱۲۱

در دهات ، مرسوم است که برسر دیوار باغ بوته‌های خاردار می‌گذارند و دنبالهٔ آنرا با گِل استوار می‌کنند وگاهی نیز برگرداگرد مزرعه دیواربستی از چوب و خار می‌کشند چنانکه در عهد حاضر ،گاه سیم خاردارمی‌کشندبرای آنکه حدود ملک معلوم باشد و هر راهگذر بدرون آن راه نیابد ، مولانا سخن رابدان بوتهٔ خاردار یاآن داربست تشبیه می‌کند ازآن جهت که معنی رامحدود می‌سازد و یا بواسطهٔ آنکه مانع رسیدن به اصل وحقیقت معنی‌است زیرا لفظ، تنزّل فکر و معنی است در قالب لفظ و هرچند لفظ فصیح و بلیغ باشد بازهم نسبت بظهور آن ، در مرتبهٔ دل و جان و وجود ذهنی ، ناقص وکوتاه است و علامتی‌است که بحسب مواضعه وقرارداد بسوی معنی راهبر می‌شود همچنانکه بوته‌های خار و داربست پیرامون کشت‌زار نشانهٔ آنست که درختان ونباتات

در درون باغ و کشتمند وجود دارد ولی باغ و مزرعه کجا و بوتهٔ خاردار و داربست خار پوش کجا .

صوفیان می‌گویند که درحال مراقبه بر باطن یاران ، اشراف حاصل می‌کنند و چون بکمال رسند نقش درون را بی واسطهٔ لفظ برمی‌خوانند . اینگونه حالت و یا کرامت دراسرارالتّوحید نسبت به ابوسعید ابوالخیر بسیار نقل شده است ، نوع نخستین را مولانا درمثنوی ، ج ۲ ، ب ۱۵۸ ، شرح داده است و ماتفصیل آنرا درآن مورد باز خواهیم گفت .

می‌توان گفت که هرگاه مناسبت روحی قوّت تمام گیرد نوع اندیشه و فکر متجانس می‌گردد وممکن است که درآنِ واحد ، دوتن که چنان مناسبتی دارند همفکری حاصل کنند وازطریق اشارت ومَلامیح صورت ، ورق اندیشهٔ یکدیگر را برخوانند ، نظیر آن برای مردم عادی ولی با مقداری هوشمندی ، نیز روی می‌دهد بنابراین مولانا خواهان چنان مناسبت روحی و اتّصال جانی است که بگفت وشنود حاجت نیفتد و بزبان دل با معشوق سخن گوید . نیز ، جع : مثنوی ، ج ۱ ، ب ۳۰۹۰ ببعد .

آن دَمی کز آدمش کردم نهان — با تو گویم ای تو اسرارِ جهان
آن دمی را که نگفتم با خلیل — و آن غمی را که نداند جبرئیل
آن دمی کز وَیْ مسیحا دم نزَد — حق ز غیرت نیز بی ما هم نزد
ب ۱۷۳۱ - ۱۷۳۳

خَلیل : دوست راستین که محبّت سراپای او را گرفته و در اجزای وجودش متخلّل شده باشد ، ابراهیم پیغمبر ، این تعبیر مأخوذ است از آیهٔ شریفه : وَاتَّخَذَ اللهُ اِبْراهیمَ خَلیلاً . (خدا ابراهیم را بدوست گرفت .) النّساء ، آیهٔ ۱۲۵ .

مقصود مولانا آنست که آن راز که از همه انبیا و اولیا پنهانست و خدا نیز در ازل و آنگاه که ما نبودیم از فرط اهمیّت ، آن راز را پیدا نکرد با تو

ای معشوق ومحبوب من خواهم گفت، این نوعی مبالغه و برای تعظیم سِرّ عشق است. ذکرآدم بمناسبت آنست که خدا در بارهٔ او می گوید: فَاِذا سَوَّیْتُهُ و نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی فَقَعُوا لَهُ ساجِدینَ. (و چون آفرینش آدم‌را تمام‌کردم و از روح خود در او دمیدم شما ای فرشتگان پیش او بخاك افتید.) الحجر، آیهٔ ۲۹.

ذکر ابراهیم برای آنکه چهارمرغ بدعا ودعوت او زنده شدند (البقرة، آیهٔ ۲۶۰) دم مسیحا نیز معروف است، جبرئیل هم امین وحی وحامل پیغام خدا بود.

شارحان مثنوی این ابیات را بظاهر گرفته و پنداشته‌اند که مستلزم تفضیل اولیا بر پیغمبران است و بدین نظر آنها را تأویلهای شگفت کرده‌اند، یکی از همه معقول‌تر آنست که تجلّی حق‌تعالیٰ تکرار نمی‌پذیرد (لاتَکْرارَ فی التَّجلّی) و او در هر ذرّه‌ای جلوه‌ای و با هر دلی رازی در میان دارد، فی‌المثل باآفتاب سرّی در میان است که با آب نیست و با آدمی رازی که با فرشتگان نیست چنانکه ابوطالب مکّی گفته است: لا یَتَجَلّیٰ فی صورَةٍ مَرَّتَیْنِ وَلا یَتَجَلّیٰ فی صورَةٍ لِاثْنَیْنِ. (هرگز در یک صورت دو بار روی نماید و ودر دوآیینه بیک صورت پیدا نیاید.) و بنابراین ممکن است که در دل‌مولانا یا هر ولیّ دیگر رازی افکنند خاص‌وی و مناسب ظرفیّت وی و ازآن، لازم نمی‌آید که مولانا و یا ولیّ دیگر برآدم و خلیل و مسیح ترجیح داشته باشد. جع: جواهرالاسرار، طبع لکناهو، ص ۱۹۳، شرح ولی‌محمّد اکبرآبادی، طبع لکناهو، ج ۱، ص ۱۱۷، شرح بحرالعلوم، طبع لکناهو، ج ۱، ص ۱۱۲، المنهج‌القوی، طبع مصر، ج ۱، ص ۳۲۶. ظاهرا مولانا بدین نکته اشارت می‌فرماید:

هر ذرّه ز خورشیدت گویای اناالحقّی
هرگوشه چو منصوری آویخته از داری
این طرفه که از یک‌خم هریک زمیی مستند
وین طرفه که از یک‌گُل در هرقدمی‌خاری
دیوان ، ب ۲۷۵۶۱ ، ۲۷۵۶۲

ما چه باشد درلُغَت اِثبات‌ونَفْی — من نه اِثباتم منم بی ذات ونَفْی
مـن کَسی در ناکَسی دریـافتم — پس کسی در نـاکسی دربافتم
ب ۱۷۳٤ ، ۱۷۳۵

کَسی : حیثیّت و تَشَخُّص اجتماعی ، آنچه مناط تحقّق و امتیاز فردی از افراد نـوع است ، شخصیّت مطابق اصطلاح علم‌النّفس . مقابل : ناکسی .

یـارب کسی نفس بصـد درد بسوز
کاین ناکس بی وفا وفای تو نداشت
مختار نامهٔ عطّار ، نسخهٔ خطّی

دربافتن : پیوستن و وصل کردن :

« ما » بلغت تازی در مورد موصول (آن چیز که) و نکرهٔ موصوفه (چیزی که) و استفهام (چه چیز) مفید اثبات است ، در جملهٔ مبتدا و خبر مانند : ما هُوَ بـکاتِبٍ . و برسرفعل مثل : ما کَتَبْتُ . بمعنی نفی (نه) می‌آید .

مولانا درین ابیات از نیستی وفنای خود سخن می‌گوید برای آنکه فنا نزد صوفیّه پیش‌آهنگ بقاست خواه فنای فعلی و یا فنای وصفی و ازاینرو در بیت دوم گفته است که شخصیّت در فقدان شخصیّت است ، دلیلش هم اینست کـه انسان تا فعلیّت موجود را رها نکند وصول او به فعلیّت بالاتر مُحال است

و در تصوّر نمی آید چنانکه فی‌المثل آب ، تا فعلیّت آبی را رها نکند بفعلیّت بخاری متحقّق نمی گردد ، صور نفسانی واحوال قلبی نیز در این حکم با فعلیّات خارجی مشابه و شریکٔ‌اند و بنا براین تا جان و دل حالتی را که یافته‌اند رها نکنند بحالت والاتر تحقّق نمی‌یابند و سالکٔ تا با صفات بشری همراه است به صفات خدایی پیوند نمی گیرد و تا تعیّن باقی است بصفت اطلاق موصوف نمی‌شود .

نظیر این مضمون : امّا اگرحرف ما باشد نفی باشد و چیز باشد و وجوه دیگر . مقالات شمس تبریزی ، نسخهٔ فاتح ، ورق ۶۰ .

فرض اینکه « ما » بمعنی آن در پارسی باشد یعنی اوّل شخص جمع ، احتمالی است دور از ذهن مستقیم زیرا اثبات آن ، مستلزم نفی نیست . ربط این ابیات به بیتهای پیشین ازجهت لفظ « بی ما » است که در آنها ذکر شده است .

جمله شاهان بندهٔ بندهٔ خودند　　　جمله خلقان مُردهٔ مُردهٔ خودند
جمله شاهان پستْ پستِ خویش‌را　　　جمله‌خلقان‌مَستْ مستِ خویش‌را
می‌شود صیّاد مرغان را شکار　　　تا کند ناگاه ایشان را شکار
بی‌دلان را دلبران خَسته بجان　　　جمله معشوقان شکارِ عاشقان
هر که عاشق دیدیّش معشوق دان　　　کوبنِسبَت‌هست هم این‌و هم‌آن
تشنگان گر آب جویند از جهان　　　آب جوید هم بعالَم تشنگان

ب ۱۷۳۶ - ۱۷۴۱

قدرت و تمکّن هرچه افزونتر و تمتّع از حیات هرچه بیشتر ، نیازمندی بحفظ قدرت و زندگی زیاده‌تر ، از اینرو کسانی که از زندگانی برخوردارتراند بداشتن خدمتگزاران صدیق و جانباز که آنها را از گزند محفوظ دارند نیازمندتراند پس ملوكٔ و فرمانروایان جهانِ محسوس در حقیقت بندهٔ بندگان خویش‌اند ، ممکن است مقصود این باشد که گردنفرازان مغلوب شهوت و

خشم اند که مردان حق آنها را بندهٔ خود کرده‌اند (مثنوی ، ج ۲ ، ب ۱۴۶۵ ببعد) ولی این توجیه با ابیاتی که از پی آن می‌آید مناسبتی ندارد .

سپس مولانا نتیجه می‌گیرد که هر عاشقی بحقیقت معشوق و هر معشوق ، عاشق نیز هست ، اصلی که در بارهٔ آن چندین نوبت سخن گفته‌است و ما در توضیح آن می‌گوییم که هر زیبارخی حاجت دارد که دلداده‌ای خریدار جمال داشته باشد تا کالای زیبایی بحکم عرضه و تقاضا رونق گیرد و آوازهٔ جمالش درگوشها طنین افکند وخاطرها را بدان متوجّه سازد و بدین مناسبت هر زیبارویی مشتاق است که خلق ، دیده برجمال او گشایند و دل بدو دهند واگر زیبایی خودرا عرضه کند وخریداری نیابد ملول ودلتنگ می‌گردد ورقابت وهمچشمی زنان ازهمین‌جا سرچشمه می‌گیرد و این امری است طبیعی و محسوس و مشهود که نظائر و اشباه آن همه جا و در هرنژادی دیده می‌شود گذشته از آنکه محبّت و صمیمیّت امری است مطلوب که تعاون و همدستی اجتماعی آنرا اقتضا می‌کند و بحسب مثال می‌گوییم که هرگاه عاشق نیاز خود را برمعشوق عرضه کند ممکن است که او درآغاز برنجد و روی درهم کشد ولی وقتی که انتظار اورا برسرگذر ببیند و گذشت او را در راه محبّت بمحکّ آزمایش برسنجد و سوز وگداز و ناله‌های زارش را بنگرد و بشنود وآزمایشهای پیاپی ، صدق و درستی عشق را باثبات رساند بی‌گمان دل وی نرم می‌شود و بر او می‌بخشاید خاصّه اگر بداند که قصد تجاوز ندارد و بدنامی برایش ببار نمی‌آورد و بدین سبب اغلب ، دوستیها و عشقها بتوالی ایّام و براثر تکرار فداکاری وگذشت حصول می‌پذیرد و بحکم عادت قوّت می‌گیرد چنانکه مطلوب ، دلبسته وخواهان طالب می‌گردد وتشنهٔ دیدار و صحبت او می‌شود زیرا حفظ واستدامهٔ منفعت و لذّت هم امری فطری و طبیعی است ، بنابراین ، عاشق سرانجام بحالت معشوقی ومطلوب بصفت طالبی درمی‌آید و نسبت معکوس می‌گردد .

می‌توانیم هم بگوییم که این بیان اشاره است به عشق حق تعالیٰ بمظاهر اسما وصفات عموماً وانسان که آینهٔ تمام نمای خداست خصوصاً چنانکه شارحان مثنوی گفته‌اند وآن مبتنی است برمذهب تجلّی که بمقتضای آن ، حق تعالیٰ بر تمام موجودات باعتبار آنکه مظاهر او هستند عشق می‌ورزد و موجودات بحکم آنکه هریک در زیر فرمان و تحت قیمومیّت یکی از اسماء الٰهی هستند بدان اسم تعلّق و آویزشی دارند و آدمی که مظهر جامع است بتمام اسما و صفات و ذات حق تعالیٰ عشق ورزی می کند پس موجودات ، از نظری ، عاشق و بلحاظی ، معشوق فرض می‌شوند ولی ما فکر نمی کنیم که حاجت بچنین تأویلی برای توجیه گفتار مولانا وجود داشته باشد .

این اصل کلّی و نیز تمثیل معشوق و عاشق به آب و تشنه بشرح تمام مذکور است در مثنوی ، ج ۳، ب ۴۳۹۳ ببعد . درآنجا مولانا داد سخن داده است ، ملاحظه فرمایید تا بی سلیقگی شارحان مثنوی را نیز بهتر دریابید .

از عطّار بشنوید :

چو معشوق است عاشق آور خویش   چوخود عاشق نبیند درخورخویش

الٰهی نامه ، طبع استانبول ، ص ۱۲٤

چومعشوق‌است خود را عاشق‌انگیز   بجز معشوق نبود عاشقی نیز

همان مأخذ ، ص ۱۲۵

نیز ، جع : اشعّة اللمعات ، طبع ایران ، ص ٤٦ - ۳۸

چونک عاشق اوست تو خاموش باش   اوچوگوشت می کشد توگوش باش

بند کن چون سیل سیلانی کند   ورنه رُسوایی و ویرانی کند

من چه غم دارم که ویرانی بود   زیر ویران گنج سلطانی بود

غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر   همچو موج بحر جان زیر و زبر

ب ۱۷٤۵ - ۱۷٤۲

سَیَلانی : حالت مایعی که بشدّت و کثرت جاری است ، اسم مصدر است از مصدر عربی سَیَلان که پارسیان با تخفیف دوم بکار برده‌اند ، نظیر : سَیَران ، جَوَلان ، که سَیْران و جَوْلان می‌گویند . ساختن اسم مصدر از مصدر عربی نظیر دارد ، مانند : خرابی ، تمامی ، سلامتی ، خلاصی .

گَنْجِ سُلْطانی : گنج شاهانه که بالطّبع مملوّ از زر و گوهرهای گرانبهاست ، مجازاً گرانبها و انبوه .

درحال جذب وغلبهٔ کشش ، طالب محکوم جذب است ، او بخود کاری نمی‌کندو بظواهر طاعات مشغول نمی‌شود چه درآن هنگام شرط اصلی تکلیف یعنی اختیار وشعور بخود ، از وی سلب می‌شود بنابراین ، درکشش ، ویرانی و خراب ظاهر وحکم وتکلیف شریعت مندرج است سپس مولانا ازخود می‌خواهدیاطالب را اندرز می‌دهد که اگر تواند سیل سخن یاغلبهٔ جذب را بند کند و پنهان دارد تا کاربرسوائی و ویرانی شریعت نکشد ولی عاشق و یامغلوب حال را چه غم از ویرانی خود یا دیگران است که بنیاد عشق بر ویرانی خود و اساس تربیت وارشاد را بر خراب تقلید وسنن گذشته نهاده‌اندو نزد مولانا ، ویرانی برای آبادانی و پریشانی برای سامان یافتن ضرور است (مثنوی ، ج ٤ ، ب ۲۳٤۱ ببعد) از این سبب ، مولانا می‌گوید که ازین خرابی بیم و هراسی نیست زیرا گنج سلطانی در ویرانه توان یافت ، ابیات (۱۷٤۲-۱۷٤٤) را بدینگونه توجیه فرمایید .

سوز وگداز و هرحالتی که از عشق زاید قوت و غذای عاشق است که بدان نیرومند و سرخوش و مست می‌گردد و اگر ازآن حالت با خود آید مانند مخموران و می‌زدگان باز دست در ساغر می‌زند و با سَرِ مستی می‌رود ، عاشق نیز درفراق حالات خود بی قرار است وتشنه‌وار بجست و جوی آب برمی‌خیزد و مانند مستی است که سر از پا نمی‌شناسد و هشیاران آب بر رویش می‌افشانند تا مگر از مستی بازآید و او از فرط خوشی و لذّت بیهوشی ، می‌خواهد که

مست‌تر و بیهوش‌تر باشد چه هر کسی درحالات و لذّات خود محصور وزندانی است و بدین‌علّت است که خوشیهای مردم تفاوت می‌پذیرد و هر کسی از پیمانهٔ صورتی مست و بیخود می‌افتد . بیت (۱۷۴۵) بدین معنی ناظر است . شیخ سعدی نیز می‌گوید :

روان تشنه برآساید از وجود فرات
مرا فرات ز سر برگذشت و تشنه‌ترم

غزلیّات سعدی ، ص ۲۱۲

زیرِ دریا خوشتر آید یا زبَر — تیرِ او دلکش‌تر آید یا سپر
پاره کردهٔ وسوسه باشی دلا — گر طرب را باز دانی از بلا
گر مُرادت‌را مَذاقِ شِکَّرست — بی مُرادی نه مُرادِ دلبرست

ب ۱۷۴۸ ـ ۱۷۴۶

برای تفسیر این ابیات ، جع : ذیل : (ب ۱۵۷۰ ـ ۱۵۶۵) . و چون عاشق از تلوین برهد « وصال و فراق ، او را یکی بُوَد و از عِلَل و عوارض برخاسته بود . اینجا بود که او [را] اهلیّت خلعت عشق آید . » سوانح احمد غزالی ، طبع طهران ، ص ۵۰ .

هر ستاره‌ش خونبهای صد هلال — خونِ عالَم ریختن او را حلال
ما بها و خونبها را یافتیم — جانبِ جان باختن بشْتافتیم

ب ۱۷۵۰ ، ۱۷۴۹

در عشق ، اندك اندك ، خوشیها و حالات نفسانی به لذّات و احوال روحانی بدل می‌شود ، نخستین ، کم فروغ و زودگذر است و ماه نو را ماند که آمیخته بتاریکی‌است واندك فروغی‌دارد و تا نه بس دیر فرو می‌نشیند ، دومین، بستاره ماند که تابناك و تابش آن همیشگی است .

همچنین این حالات ، بتعاقُب بر دل می گذرد تا آنکه وجود عاشق بتمام

و کمال تبدیل می‌یابد و هستی ننگین وی ، رنگ هستی والایی که موهبت عشق است بخود می‌گیرد پس عشق ، وجود عاشق را درهم می‌شکند و از نو وجودی جاودان می‌سازد تا آن مغلوب هویٰ از بند می‌رهد و بکمال آزادگی می رسد . مقصود مولانا از خون ریختن و خونبها یافتن ، این دقیقه تواند بود .

شارحان مثنوی ، ستاره را عبارت از بلا و یا تجلّی جلالی و هلال را عبارت از هستی عاشق و یا خود اوگرفته‌اند .

این ابیات ، ممکن است که ناظر باشد بحدیث ذیل : مَنْ عَشِقَنی عَشِقْتُهُ وَمَنْ عَشِقْتُهُ قَتَلْتُهُ وَمَنْ قَتَلْتُهُ فَاَنَا دِیَتُهُ . (هر که برمن عاشق شود من نیز براو عشق می‌ورزم و هر که من عاشق او شوم می‌کشمش و هر که را بکُشم خونبهایش منم .) که در طرائق‌الحقائق ، چاپ طهران ، ج ۱ ، ص ۲۰۶ با اختلافی در عبارت بعنوان حدیث قدسی ذکر شده است . نیز ، جع : شرح مثنوی شریف ، ج۱ ، ذیل : ب ۲۲۶ .

ای حیاتِ عاشقان در مُردگی دل نیابی جز که دَرْدِلِ بُردگی

ب ۱۷۵۱

مضمون مصراع اوّل ، مقتبس است از گفتهٔ ابوالمغیث حسین بن منصور حلّاج (مقتول ۳۰۹) :

اُقْتُلونی یا ثِقاتی اِنَّ فی قَتْلی حَیاتی

که در مرصادالعباد ، طبع طهران ، ص ۱۲۵ ، ودیوان حلّاج ، ژورنال آزیاتیک ، مارس ۱۹۳۱ ص ۳۳ ، بنام وی ضبط شده است .

هریک از اعضا وظیفه‌ای و مناسب آن کمالی دارند چنانکه وظیفهٔ چشم دیدن و کمال آن ، راست و درست دیدن است ، وظیفهٔ دل ادراک جمال و کمال آن ، در تسلیم بمعشوق است ، دل بُردگی و یا دلدادگی همان مرتبهٔ تسلیم ومحو شدن در ارادهٔ معشوق است ، می‌توان گفت که وظیفهٔ دل ، عاشق شدن و

خویش را در پای معشوق افکندن است ، نظیر آن که سعدی می‌گوید :

سعدیا نـا متناسب حیوانی بـاشد
هر که گوید که دلم هست و دلارامم نیست

غزلیّات سعدی ، ص ۹۶

ولی‌محمّد اکبرآبادی چـون « ای حیات عاشقان » را خطاب بمعشوق پنداشته ، در تفسیر این بیت ، شرحی بی مزه و دور و دراز آورده است . ج ۱ ، ص ۱۲۱ .

من دلش جُسته بصد ناز و دلال — او بهانه کرده با من از ملال

ب ۱۷۵۲

دلال : بفتح اوّل ، کرشمه و ناز .

این بیت را بدینگونه تفسیر کنید : من درصدد دلجویی او برآمـدم و او بسبب آنکه از تقاضای من بستوه آمده بود بصد ناز و کرشمه ، بهانه می‌آورد . جملهٔ « بصد ناز و دلال » متمّم مصراع دوم است نه قید جزو اوّل از مصراع نخستین ولی اکثر شارحان مثنوی چون برخلاف این فرض کرده‌اند از آنجا که ناز صفت معشوقی است و نه مناسب عاشقی از روی تکلّف تفسیرهای غریب کرده‌اند ازین قبیل : « باید دانست که عاشق در طلب جلوهٔ معشوق گاهی بعجز و نیاز می‌گراید و گاهی درمقام ناز و دلال می‌آید تا باشد که نقاب حجاب از روی خوب خود بگشاید و درجان و دل عاشق درآید پس چون در بیت بالا خطاب از مقام ناز بود و معشوق جلوه نفرمود می‌فرمایند که هرگاه من در مقام ناز و دلال که عبارتست از دخول در مرتبهٔ ربوبیّت و اتّصاف بصفات الوهیّت درآمدم و بطلب مشاهدهٔ ذات برآمدم او ازملال بهانه نمود و نقاب تعیّن از روی ذات برنگشود زیرا که مرتبهٔ الوهیّت از تعیّنات ذات است اگرچه تعیّن لطیف وکمال است پس ذات مطلق ورای اوست و منحصر در

آن نه و نیز مشاهدهٔ ذات درآن جز در حجاب صفات کمال نیست و مقصود حضرت مولوی مشاهدهٔ او از ورای حجاب است . » شرح ولی‌محمّد اکبرآبادی ، ج ۱ ، ص ۱۲۱ .

گفتم آخر غرقِ تُست این عقل و جان … گفت رَوْرَوْ بر من این افسون مخوان
من ندانم آنچ اندیشیدهٔ … ای دو دیده دوست را چون دیدهٔ
ای گرانجان خوار دیدستی مرا … زآنکه بس ارزان خریدستی مرا
هر که او ارزان خَرَد ارزان دهد … گوهری طفلی بقُرصی نان دهد

ب ۱۷۵۶ - ۱۷۵۳

دو دیده : دوبین و اَحْوَل ، مجازاً ، مشرك و غیر موحّد ، ناظر بخود و حق ، ناظر بکثرت .

گِرانجان : مجازاً ، سرد و خشك در آمیزش ، بی ذوق و تهی ازعشق .

ارزان یافتن و ارزان دادن ،مضمونیست که مولانا بازهم نظیرآنرا آورده است . مثنوی ، ج ۲ ، ب ۳۷۱ ، ۳۷۲ ، ج ۳ ، ب ۴۱۵۷ ، ۴۱۵۸ .

غرق عشقی‌ام که غرقست اندرین … عشقهای اوّلین و آخرین
مُجْمَلش گفتم نکردم زآن بیان … ورنه هم افهام سوزد هم زبان
من چو لَبْ گویم لبِ دریا بود … من چو لا گویم مُرادِ اِلّا بود

ب ۱۷۵۹ - ۱۷۵۷

مُجْمَل : سربسته و مختصر ، و در اصطلاح اصولییّن ، لفظی‌است که مراد گوینده ازآن پوشیده باشد چنانکه از خود لفظ دانسته نشود و محتاج ایضاح و بیان‌باشد . مقابل : مُفَصَّل. تعریفات جرجانی ،کشّاف‌اصطلاحات الفنون ، در ذیل : مجمل .

لا : در عربی ادات نفی است ، درتعبیرات صوفیّه ، اطلاق می‌شود برنفی

ماسوی‌الله و نفی غیر وغیریّت . مقابل: الّا که اثبات حق‌تعالیٰ است به‌الوهیّت و اختصاص وجود .

هردو تعبیر مأخوذ است از کلمهٔ : لا اِلٰهَ اِلّا اللهُ .

چو لا از حدّ انسانی فکندت در ره حیرت
پس از نور الوهیّت به الله آی از الّا

دیوان سنائی ، ص ٥٢

پس بجاروب لا فرو روبیم کوکب از صحن گنبد دوّار

همان مأخذ ، ص ١٩٧

جولانگه تو ز آنسوی الّاست گر کنی
هژده هزار عالم ازین سوی لا رها

دیوان خاقانی ، ص ٣

دو اسبه بر اثر لا بران بدان شرطی که رخت نفکنی الّا بمنزل اِلّا

همان مأخذ ، ص ٩

مقصود مولانا اینست که راز عشق‌را برملانیفکندم و برصحرا ننهادم زیرا دم آتشین من چنان سوزناك است که زبان من وافهام شنوندگان را می‌سوزاند. نظیر : « و این مسألـه‌ای است از درس مدرسهٔ عشق ، نمی‌توانم درین غلوّ کردن که سیلاب این بحث مرا درربایدو نامه‌را و هم نویسنده را » (مکتوبات مولانا ، طبع استانبول ، ص ٤) ولی شرط است که بظاهر آن بسنده نکنید و بغور و دقائق آن برسید و از مجاز بگذرید و حقیقت را دریابید .

من ز شیرینی نشستم رو تُرُش من ز بسیاریِ گفتارم خمُش
تا که شیرینیِ ما از دو جهان درحجابِ رُوتُرُش باشد نهان
تا که درهرگوش ناید این‌سخن یک همی‌گویم زصد سِرّلَدُن

ب ١٧٦٢ - ١٧٦٠

نظیر آن :

لعبت شیرین اگر ترش ننشیند مدّعیانش طمع کنند بحلوا

غزلیّات سعدی ، ص ۳

جمله عالَم زآن غیور آمد که حق بُرْد در غیرت برین عالم سبَق
او چو جانست و جهان چون کالبَد کالبد از جان پذیرد نیک و بَد

ب ۱۷۶۳ ، ۱۷۶٤

پیشتر دربارهٔ غیرت سخن گفتیم (ذیل : ب ۱۷۱۲) اکنون برآن می‌افزاییم که غیرت در مورد حق‌تعالیٰ معنی دیگر نیز دارد وآن ممنوع داشتن خلق است از بعضی ازصفات جلال‌مانند عظمت وکبریاء که بندگان را بحسب آفرینش و تکویناً ازآن ممنوع داشته است برای آنکه انسان و هیچ موجودی را چنان نیافریده است که از نقص و حاجت مبرّا باشد پس صفت عظمت وکبریا در خور انسان نیست وآدمی از روی جهل و غفلت مدّعی آن می‌شودآنگاه انسان با وجودکم بود و نیازمندی ، تکبّر دیگران را برخود نمی‌پذیرد و این از آثار غیرت است که نعتی الٰهی است پس اگر انسان کبر دیگری را تحمّل نمی کند از باب سریان اوصاف حق است در وجود او .

از دگرسو ، خدای تعالیٰ باعتبار اینکه پادشاه و فرمانروای مطلق است چنان می‌خواهد که امر و نهی و احکام او را بندگان گردن نهند و از فرمان او سرپیچی نکنند و حدود احکام را نگه دارند ، و بدین جهت بعضی امور را حلال و بعضی‌را حرام‌کرده و متجاوز را به عقاب تهدید فرموده است ، مردان خدا نیز بدین معنی به غیرت موصوف می‌گردند وهرگاه‌کسی برخلاف امر و نهی الٰهی قدم بردارد از آنجا که حفظ نوامیس الٰهی مقتضای غیرت اوست براو خشم می‌گیرند و ویرا متنبّه می‌سازند ، امّا نخستین ، حکم فطرت و دومین ، حکم شریعت است .

گاهی نیز غیرت از عشق می‌خیزد لیکن نسبت بصوفی از احکام بدایت طریق است ، بعضی از صوفیان ، در عشق خدا چنان بوده‌اند که شنیدن نامش را از زبان دیگران یا از اهل غفلت برنمی‌تافتند « شبلی را پرسیدند که آسوده کی باشی گفت آنگه که او را هیچ ذاکر نبینم . » (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، ص ۴۲۰) این حالت را « غیرت برخدا » می‌نامند و آن صفتی است حاکی از بقاء بشریّت و تنافُس که از صفات نقص است از اینرو محقّقین صوفیّه گفته‌اند که چون توحید بکمال رسد حجاب غیر و غیریّت از پیش چشم برداشته می‌شود و درآن صورت ، غیرت برخدا زوال می‌پذیرد .

اهتمام صوفی به سلوك وامتناع از فوت طاعت و وقت و معاینه و مشاهده را نیز از مقولهٔ غیرت شمرده‌اند .

بنابرآنچه صوفیان معتقد بوده‌اند و هم بنابراینکه هرفعلی و صفتی که بموجودات منتسب گردد از آثار وجود و در حقیقت منسوب بحق‌تعالیٰ است مولانا می‌گوید که جهانیان ازآن جهت غیور و رشکمنداند که مظهر صفات الٰهی هستند مانند آنکه تمام حرکات بدن از روح است که قوّهٔ محرّکهٔ تن است ، حق‌تعالیٰ نیز جان جهانست و اصل همهٔ آثار وجودی است .

نسبت غیرت بخدای‌تعالیٰ مستند است بحدیث : اَتَعْجَبُونَ مِنْ غَیْرَةِ سَعْدٍ فَوَاللهِ لَاَنَا اَغْیَرُ مِنْهُ وَاللهُ اَغْیَرُ مِنّی مِنْ اَجْلِ غَیْرَةِ اللهِ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ ما ظَهَرَ مِنْهَا وَما بَطَنَ . (مگر شما از غیوری سعد [ابن عباده] عجب دارید بخدا که من از او رشکین‌ترم و خدا از من رشکناك‌تر است وخدا برای رشکی که دارد کارهای زشت وناشایست‌راخواه پیدا یا پنهان، حرام کرده است .) احادیث مثنوی انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۸ .

برای اطّلاع ازسخنان‌صوفیّه درbارهٔ غیرت خدا و غیرت صوفی ، جع : ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۴۲۵ - ۴۱۷ .

شرح منازل‌السائرین ، طبع ایران ، ص ۱۷۶ - ۱۷۴ ، فتوحات مکیّه ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۳۲۶ - ۳۲۲ ، فصوص‌الحکم با حواشی دکتر عفیفی ، طبع بیروت ، ص ۱۱٤ - ۱۰۸ ، ۱۲۵ .

هرکه مِحرابِ نمازش گشت عَیْن　　سوی ایمان رفتنش می‌دان توشَیْن
هرکه شد مر شاه را او جامه دار　　هست خُسران بهر شاهش اِتِّجار
هرکه با سلطان شود او همنشین　　بر درش شِستن بود حیف و غَبین
دستبوسش چون رسید از پادشاه　　گر گُزیند بوسِ پا باشد گناه
گرچه سر بر پا نهادن خدمتست　　پیشِ آن خدمت خطا و زَلّتست
شاه را غیرت بود برهرکه او　　بُو گزیند بعد ازآن که دید رُو
غیرتِ حق برمَثَل گندم بود　　کاهِ خِرمن غیرتِ مَرْدُم بود
اصلِ غیرتها بدانید از اله　　آنِ خلقان فرعِ حق بی اشتباه
ب ۱۷۷۲ - ۱۷٦۵

عَیْن : مشهود و معاینه شده .

شَیْن : زشتی ، زشت .

اِتِّجار : تجارت کردن .

شِستن : لهجه‌ای است در نشستن ، مقابل : ایستادن :

هم ناظر روی تو هم مست سبوی تو　　هم شسته بنظّاره بر طارم تو جانا
دیوان ، ب ۱۰۱۲

غَبین : گول خوردن در معامله .

بو : درتعبیرات مولانا ، مطلق اثراست خواه رایحه یاچیزدیگر ، بوگزیدن استدلال به آثار و پی بردن از اثر به مؤثّر که روش حکما و متکلّمین و بدایت کار صوفی است . مثنوی ، ج ۱ ، ب ۱۹۰۱ .

بعقیدهٔ صوفیان ، احوال قلبی از اعمال جسمانی و حرکات بدنی شریف‌تر

است و بنظرایشان ، ذکر ازعبادات ظاهری مانند نماز و روزه و حجّ فاضل‌تر وگرانمایه‌تر است بدلیل آنکه هریک از عبادتها موقوف وقتی است که در آن، انجام می‌گیرد ولی ذکرخدا مشروط بوقت معیّن نیست و درهمه حال ، سالک باید بذکرحق مشغول باشد ، درین‌باره به‌آیهٔ شریفه : وَلَذِکْرُ اللهِ اَکْبَرُ. (یادکرد خدا بزرگوارتر از نماز است .) العنکبوت ، آیهٔ ٤٥ ، نیز استناد می‌کنند و بحدیثی از حضرت رسول اکرم متمسّک می‌شوند (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، ص ٣٦٦) علاوه برآنکه مطابق نظرآنها طاعات ظاهر و حرکات جسمانه اعراضی هستند که فنا می‌پذیرند و مقصود از آنها حدوث صورتی است در نفس و حالتی در قلب که‌آن ، روح طاعت و جان عبادت است و بنابراین اصل ، پیران سلوك و مشایخ طریقت سماع را برنماز ترجیح می‌داده‌اند و بوقت سماع نماز واجب را ترك می‌گفته‌اند ، مولانا سماع را « نماز عشّاق » می‌نامیده است ، افلاکی روایت می‌کند : « همچنان اوقات ، اتّفاق چنان می‌افتاد که گویندگان ازغایت مداومت سماع خسته می‌شدند ، روز دوشنبه و اِمّا پنج‌شنبه بمدرسه دیرترك می‌آمدند حضرتش می‌فرمود که چون نماز عشّاق دست نداد باری نماز اشراق بگزاریم و چند رکعت نماز کرد تا گویندگان می‌رسیدند و با گویندگان سماع می‌کردند .

همچنان مگر روزی در بندگی مولانا رباب می‌زدند و مولانا ذوقها می‌کرد از ناگاه عزیزی درآمد که نماز دیگر می‌گویند ، لحظهٔ تن زد ، فرمو که نی نی آن نمازدیگر، این‌نماز دیگر، هردو داعیان حقند یکی‌ظاهر را بخدمت‌می‌خواهد و این دیگر باطن را بمحبّت و معرفت حق دعوت می‌نماید . » مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ٣٩٤ ، ٣٩٥ .

پس اعمال ظاهری و عبادات واسطه و میانجی وصول و شهوداند و پس از حصول مقصود و همنشینی با معشوق، مانند دلّالگان باید بیرون در بمانند :

چونک با معشوق گشتی همنشین دفع کن دلاّلگان را بعد ازین
هرک از طفلی گذشت و مرد شد نامه و دلاّله بر وی سرد شد

مثنوی ، ج ٤ ، ب ۲۰٦۸ ، ۲۰٦۹

داستان آن عاشق که بمعشوق راه یافت و نامه‌هایی که در ایّام فراق نوشته بود از بغل بیرون کشید وشروع بخواندن کرد و معشوقش گفت داستان روزگار هجران را در وصال خواندن خلاف ادب وموجب تباهی وقت است ، (مثنوی ، ج ۳ ب ۱٤۰٦ ببعد) هم اشارتی بدین اصل تواند بود .

و بدین‌جهت ، پیران طریقت هرگاه برای رعایت حال نومریدان از سماع بنماز می‌پرداختند می‌گفتند : خَرَجْنا مِنَ الْحَضْرَةِ وَ وَقَفْنا بِالْبابِ . (از پیشگاه بیرون آمدیم و بردرگاه ایستادیم و از نهایت به بدایت کار افتادیم .) فتاوای ابن تیمیّه ، طبع ریاض ، ج ۱۱ ، ص ۵۳۹ .

کفر و ایمان نیز از احکام صورت و قالب آدمی است « امّا کسی که قالب را بازگذاشته باشد و بشریّت افکنده باشد و از خود بیرون آمده باشد، تکلیف و حکم خطاب برخیزد و حکم جان و دل قایم‌شود ، کفر و ایمان برقالب تعلّق دارد ، آنکس که « تُبَدَّلُ اْلاَرْضُ غَیْرَ اْلاَرْضِ » او را کشف شده باشد ، قلم امر و تکلیف ازو برداشته شود « لَیْسَ عَلَی الْخَرابِ خَراجٌ » و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید . » تمهیدات عین‌القضاة ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۳۵۱ .

مولانا در این ابیات بدین عقیده نظر دارد ، مثالهای مختلف که می‌آورد ، حاکی از تفاوت درجهٔ تحقّق و شهود باعبادت ورزی و مجاهدت است ؛ پیشتر در ذیل : (ب ۱٦۰۳) بتفصیل در بارهٔ تکلیف وسقوط آن سخن گفتیم . نیز ، فیه‌مافیه ، ص ۱۱۲ . نیز ، جع : ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، ص ۳٥٤ ـ ۳٤٦ ، فتاوای ابن‌تیمیّه ، طبع ریاض ، ج ۱۱ ،

ص ۳۱، ۲۰۹ ، بیان السّعادة ، طبع ایران ، ج ۱ ، ص ۸٤ .

بیت (۱۷۷۰) ممکن است مستفاد باشد از مضمون سخن ابوبکر شبلی : غَیْرَةُ الْبَشَرِیَّةِ لِلاَشْخاصِ وَغَیْرَةُ الْاِلٰهِیَّةِ عَلَی الْوَقْتِ اَنْ یَضیعَ فیما سِوَی اللهِ . (غیرت بشری براجسام و افراد بشر است و غیرت خدائی بروقت است که نباید در غیر حق صرف شود و تباه گردد .) اللّمع ، چاپ لیدن ، ص ۲۵۲ .

طرح این ابیات درضمن مسألهٔ غیرت حق برای آنست که توجّه بغیر حق و تنزّل از مقام شهود بپای شیب ایمان که از جنس ادراك و نسبت بشهود سخت نازل است ، ازمراحل شرك و یا ازموارد غیرت بر وقت و یا فوت عَیَن ، تواند بود .

شرحِ این بگْذارم و گیرم گِلَه از جفای آن نگارِ دَهْ دِلَه
نالم ایرا نالها خوش آیدش از دو عالَم ناله و غم بایدش

ب ۱۷۷۳ ، ۱۷۷٤

ظاهرا مقتبس‌است ازمفاد حدیث : « و در خبر می‌آید که بندهٔ دعا کند خدای تعالیٰ او را دوست‌تر دارد‌گوید ای جبرئیل اندرحاجت این بنده تأخیر کن که من‌دوست دارم که‌آواز وی شنوم . » ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشرکتاب ، ص ٤٤۰ .

و نیز حدیث : اِنَّ اللهَ یُحِبُّ الْقَلْبَ الْحَزینَ . (خدای دل اندوهگین و غمناك را دوست دارد .) کنوز الحقائق ، چاپ هند ، ص ۲۷ .

خواجه حافظ در اشاره بحدیث اوّل می‌گوید :

مرغ خوشخوانرا بشارت بادکاندر راه‌عشق
دوست را با نالهٔ شبهای بیداران خوشست

دیوان حافظ ، ص ۳۱

ناله و زاری ، انعکاس تأثیر قدرت است و از اینرو ممکن است که اصحاب قدرت (بلحاظ ثروت و یا جمال و یا نیروی اجتماعی) از زاری و نالهٔ ضعیفان و عاشقان لذّت برند وشاید علّت تأثیر زاری دردل معشوق و هر صاحب‌قدرتی آن باشد که آثار توانائی خود را در آن ، منعکس می‌بینند و براثر این دید ، ناخودآگاه بمساعدت همّت می‌بندد و مهر می‌ورزد ، چه آنرا یکی از عوامل ظهور قدرت خویش می‌پندارد ، درصورتی که مردم گمان می‌برند که از روی دلسوزی و شفقت انسانی برسر مهر آمده است .

می‌توان گفت که زاری بدان سبب ، مطلوب است که از شهود نقص و حاجت می‌خیزد وآن ، آدمی را بطلب کمال برمی‌انگیزد .

شارحان مثنوی گفته‌اند که موجب این ناله ، غیرت عاشقی است بمناسبت آنکه خدا لطف عام دارد و معنی «ده دله» اینست و مولانا می‌خواهد که لطف حق مخصوص او باشد و بعضی دو عالم را عبارت از آدمی و پری گرفته‌اند ، آنگاه بحرالعلوم بخیال خود دقّت عظیم بکار بسته و براین تفسیر اعتراض کرده است که جنیّان عشق ندارند پس دو عالم عبارت از عالم غیب و شهادت است.

این نمونه‌ای است از توجیهات شارحان مثنوی :

چون ننالم تلخ از دستانِ او	چون نیَم در حلقهٔ مستانِ او
چون نباشم همچوشب بی‌روزِ او	بی وصالِ رویِ روزافروزِ او
ناخوشِ اوخوش بود درجانِ من	جان فدای یارِ دل رنجانِ من
عاشقم بررنجِ خویش‌ودردِ خویش	بهرِ خشنودیِ شاهِ فرْدِ خویش
خاکِ غم را سُرمه سازم بهرِ چشم	تا زگوهر پُر شود دو بحرِ چشم
اشکِ کان از بهرِ او بارند خلق	گوهرست و اشکِ پندارند خلق
من ز جانِ جان شکایت می کنم	من نیَم شاکی روایت می کنم

ب ۱۷۸۱ - ۱۷۷۵

برای شرح این ابیات ، جع : ذیل : ب (١٥٧٠ - ١٥٦٥)

راستی کن ای تو فخرِ راستان   ای تو صدر و من دَرَت را آستان
آستانه و صدر در معنی کجاست   ما و من کو آن‌طرف کان‌یارِ ماست

ب ١٧٨٣ ، ١٧٨٤

صَدْر : در این مورد ، بالای مجلس . مقابل : آستانه که فرود مجلس است .

ما و من : بکنایت ، خودبینی وخود نمایی .

بالا و فرود از احکام مکان و از اوصاف محسوسات است ، این امتیاز یا تفاوت در عالم معنی و حقیقت که منزّه ازمکان است وجود ندارد ، همچنین عشق ، ظهوری در عاشق ونمایشی در معشوق دارد ، ظهور او در عاشق بنحو نیاز و مغلوبیّت و درمعشوق بصورت ناز وغالبیّت است پس عاشق ومعشوق در دوطرف نقیض قرار دارند وعاشق‌همسنگ معشوق نیست تا از ما و من که نمودار خودی و برابری است دم زند وخویش را درکفّهٔ معشوق برسنجد .

نظر مولانا در معنی صدر ازین حکایت روشن می‌گردد : « حکایت چنان کردندکه این ماجرا (اختلاف در معنی صدر) در زمان جلال‌الدّین قَرَطایی بوده است که چون مدرسهٔ خود را تمام‌کردند اجلاس عظیم فرمود کردن و همان روز در میان اکابر علما بحث افتاد که صدر کدامست و آن روز حضرت مولانا شمس‌الدّین تبریزی بنَوی آمده بود ، در صفّ نعال میان‌مردم نشسته بود و باتّفاق از حضرت مولانا پرسیدندکه صدر چه جا را گویند ؟ فرمود که صدر علما در میان صفّه است و صدر عرفا در کنج خانه و صدر صوفیان درکنار صفّه و در مذهب عاشقان صدر درکنار یار است همانا که برخاست و پهلوی شمس‌الدّین تبریز بنشست . » مناقب العارفین ، طبع انقره ، ص ١٢٢ - ١٢١ .

از این حکایت و قصهٔ دیگر که افلاکی نقل می‌کند (مناقب العارفین ، ص ۱۲۰ - ۱۱۸) معلوم می‌شود که در روزگار مولانا بحث در بارهٔ معنی صدر متداول بوده وصدر نشینان مسجد و مدرسه و خانقاه هریک آنرا مطابق رسوم خود تفسیر می کرده‌اند، اشارهٔ مولانا درمثنوی بدین بحث ممکن است درنتیجهٔ همین اختلافات باشد .

ای رهیده جانِ تو از ما و من — ای لطیفهٔ روح اندر مرد و زن
مردوزن چون یک شود آن یک توی — چونک یکها محو شد آنک توی
این من و ما بهرِ آن برساختی — تا تو با خود نَرْدِ خدمت باختی
تا من و تو ها همه یک جان شوند — عاقبت مستغرقِ جانان شوند
این همه هست و بیا ای امرِ کُن — ای مُنَـزَّه از بیا و از سخن

ب ۱۷۸۹ - ۱۷۸۵

آنک : مصغّر « آن » است و در اشارهٔ بدور استعمال می‌شود . نظیر : اینک :

سیم دندانک و بس‌دانک وخندانک و شوخ
که جهان آنک بر ما لب او زندان کرد
لباب الالباب ، ج ۲ ص ۲۲

پایهٔ قدرت نشان می‌خواست گردون از قضا
گفت آنک زآفرینش پارهٔ آن سوترك
دیوان انوری ، ص ۲۷۸

کشتی زر هم کنون آید پدید — کآنک آنک بادبان بر کرد صبح
دیوان خاقانی ، ص ۴۹۰

تفاوت حق و خلق ازجهت اطلاق و تعیّن است و چون تعیّن درمرتبهٔ علم یاکشف مرتفع گردد حق‌ماند و بس چنانکه در واحد عددی‌اعتبار سه یک

و چهاریک ، حکم عقل است و عدد در حدّ ذات خود یگانه و غیر متّصف بکثرت است و براین قیاس،در واحد حقیقی که حقّ اوّل است ، صوفیان می ـ گویند که تعیّن وکثرت افراد ، مانع یگانگی و وحدت او نیست و صرف‌نظر از تعیّن که امری اعتباری است تنها هستی حق در نظر عارف جلوه‌گر است چنانکه قطع‌نظر از حدود وجودی مانند زن و مرد بودن و سیاه و سپید بودن ، نوع انسان وحدت و یگانگی دارد وهرگاه ما طلسم عدد و تعدّد را درهم شکنیم جز حقیقت انسان درنظر ما نمی‌آید ، مولانا بدین اصل اشارت میفرماید .

و ممکن است بگوییم که هرگاه مرد و زن واجناس مختلف دیگر هم خو و همدل و همداستان گردند و رسم دوقبلگی برخیزد آنگاه درخواهند یافت که هیچ بیگانگی و خلافی درمیان نبوده است و این همه اختلاف از محجوبی و دوری از حقیقت و دلبستگی بعادات و تلقینات پدید آمده است .

نظیر آن :

هین ز ما صورت‌گری وجان ز تو　　نه غلط هم این خود و هم آن ز تو
برفلک محمودی ای خورشیدفاش　　بر زمین هم تا ابد محمود باش
تا زمینی با سمائیِ بلند　　یک دل و یک‌قبله و یک‌خوشوند
تفرقه برخیزد و شرک و دوی　　وحدتست اندر وجود معنوی

مثنوی ، ج ٤ ، ب ٣٨٢٦ ببعد

آنگاه به حکمت ظهور حق در صور متعیّنات اشاره می کند بدینگونه که وجود مظاهر برای آنست که خدا می‌خواست تا اسما و صفات او جلوه‌گرشود و جمال خویش‌رادرآینهٔ آفرینش‌جلوه‌گر بیند ، این، اقتضای معشوقیّت‌اوست که جلوه می کند تا جمال خود را ببیند و آفرینش را واله و شیفتهٔ جمال خود گرداند پس‌حق تعالیٰ با خود نرد عشق می‌بازد وعشق موجودات انعکاس‌عشق

اوست و همچنانکه او عاشق خود است آفرینش نیز بروی عشق می‌ورزند درعین اینکه عشق نسبتی است میان هردو و هـریک باعتباری عاشق است و بلحاظ دیگر معشوق و یا عابد است و معبود .

« مردی از حلّاج پرسید که بهرشب پانصد رکعت نماز می‌گزاری و با اینهمه عبودیّت ، دعوی الوهیّت داری فرمود که ظاهرمن باطن مرا می‌پرستد. » شرح ولی محمّد اکبرآبادی ، ج ۱ ، ص ۱۲۹ .

ولی چون رهایی از کثرت بی عنایت امکان ندارد ، مولانا می‌گوید : این همه هست و بیا ای امر کُن .

جِسْمِ جِسْمانه تواند دیدَنَت   در خیال آرد غم و خندیدنت
دل که او بستهٔ غم و خندیدنست   تو مگوکو لایقِ آن دیدَنست
آنک او بستهٔ غم و خنده بود   او بدین دو عاریت زنده بود
باغِ سبزِ عشق کو بی مُنتهاست   جزغم وشادی درو بس میوهاست
عاشقی زین هردوحالت برترست   بی بهار و بی‌خزان سبز وترست

ب ۱۷۹۰ - ۱۷۹۴

جِسْمانه : مناسب جسم ، جسمانی ، مرکّب است از « جسم » و « انه » که ادات و پسوندی است مفید معنی حالت و مناسبت و غـالباً در مـواردی استعمال می‌شود کـه جمع بستن کلمه به (ان) روا باشد مانند : خـردمندانه ، جاهلانه ، ترکیب « جسمانه » نادراست ولی نظیر هم دارد ، مثل : شکرانه در گفتهٔ خواجه حافظ :

شکر ایزد کـه میان مـن و او صلح افتاد
صوفیان رقص کنان ساغر شکرانه زدنـد

دیوان حافظ ، ص ۱۲۵

و ازین قبیل است : صبحانه ، صمیمانه . در تعبیرات امروزین ، وصف

جسم به « جسمانه » برای تأکید است ، مانند : خوشین ، در بیت ذیل :

خیره بماند جان من در رخ او دمی و گفت

ای صنم خوش خوشین ای بت آب و آتشین

دیوان ، ب ۱۹۲۵۰

این ترکیب غالباً بصورت قید و وصف‌الفعل بکار می‌رود ولی بصورت صفت نیز استعمال می‌شود ، مانند :

ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت   با من راه نشین بادهٔ مستانه زدند

دیوان حافظ ، ص ۱۲۵

« ساغر شکرانه » هم ازین جنس است .

غم و شادی از انفعالات و کیفیّات نفسانی محسوب‌اند ، اوّلین ، نتیجهٔ تأثّر نفس است از حصول امری مکروه و غالباً غیر منتظر و بیرون از تحمّل و دومین ، زادهٔ تأثّر آن از امری مطلوب و بیشتر نابیوسان و شگفت انگیز و بیش از ظرفیّت آدمی ، گریه ، ظهور غم ، وخنده صورت خارجی شادی‌است . انفعال و تأثّر منبعث از نقص و ضعف است ، صوفی باید قوی و فوق اثر پذیرفتن و تصرّف امور خارجی باشد و چنان گردد که خود در اشیا تأثیر کند و فی‌المثل شادی آفرین باشد و نه شادی پذیر . حق‌تعالیٰ نیز مؤثّر است وتأثّر و انفعال بساحت کمالش راه ندارد ، میان مُدْرِك و مُدْرَك نیز وجود مناسبت شرط است بنابراین جسم و هرموجود جسمانی که اثرپذیر است خدای‌تعالی را ادراك نتواند کرد .

پیشتر گفتیم « ذیل : ب ٤۱۷ » که اصل شادیها در جان آدمی است و سایهٔ آن براشیا منعکس می‌گردد ، اضافه می‌کنیم که صوفی بعقیدهٔ مولانا باید چنان شود که حوادث بیرونی در دل او مؤثّر نیفتد و از یافت و نایافت اشیا

حالت درونیش متغیّر نشود و هرچه می‌خواهد از درون خویش بجوید ، می‌فرماید :

تو بهر صورت که آیی بیستی — که منم این والله آن تو نیستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق — در غم و اندیشه مانی تا بحلق
این تو کی باشی که تو آن اوحدی — که خوش و زیبا و سرمست خودی
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش — صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
جوهر آن باشد که قائم باخود است — آن عرض باشد که فرع او شدست

مثنوی ، ج ٤ ، ب ۸۰٤ ببعد

نیز همان دفتر ، ب۱۱۰۲ ببعد . این شادی که از درون سرچشمه می‌گیرد پایدار و باختیار صوفی است ولی غم و شادی عادی ، معلول اسباب خارجی و برگذر است و بدین جهت مولانا آنها را « عاریت » می‌خواند .

بیت اوّل را بصورت استفهام انکاری بخوانید و بدینگونه تفسیر فرمایید: آیا جسم مستغرق در صفات جسمانی و یا غم و خنده که از احوال و بالنّسبه معنوی است می‌توانند ترا ببینند و درخیال مصوّر سازند ؟ نه ، نمی‌توانند زیرا جسم و حالات انسانی ناقص‌اند و با توای خدا مناسبتی ندارند .

ممکن است مصراع دوم اشاره باشد به احادیثی که درآنها خنده وضحک بخدا نسبت‌داده شده است ، ازقبیل: اِنَّ اللهَ تَعالیٰ لَیَضْحَکُ اِلیٰ ثَلاثَةٍ اَلصَّف فی‌الصَّلاةِ وَالرَّجُلِ یُصَلّی فی جَوْفِ اللَّیْلِ وَالرَّجُلِ یُقاتِلُ خَلْفَ الْکَتیبَةِ . (خدا برای سه دسته از مردم می‌خندد . صفی در نماز ، مردی که در دل شب نمازگزارد ، مردی که در پشت جبهه بجنگد .) جامع صغیر ، طبع مصر، ج ۱، ص ۷۲ .

اِنَّ اللهَ لَیَضْحَکُ مِنْ اِیاسِ الْعِبادِ وقُنُوطِهِمْ وَقُرْبِ الرَّحْمَةِ لَهُمْ . (خدا از نومیدی بندگان‌خود با وجود نزدیکی بخشایش بدانها می‌خندد .)

کنزالعمّال ، طبع حیدرآباد دکن ، ج ۱ ، ص ۲۱۱ .

بنابراین می‌توان گفت کـه مسند الیه در فعـل « آرد » هم جسم است و مقصود اینست که جسم نمی‌تواند که خنده و غم ترا که از صفات تشبیه است و تأویل خاص دارد تصوّر کند ، اسناد غم و حزن را بخدای تعالیٰ تاکنون در حدیثی نیافته‌ام ولی اموری شبیه بدان از قبیل : کراهت که مبدأ حزن است و غضب که انفعال نفسانی است درحدیث آمده است .

مولانا بقرینهٔ (ضحک) و یا کراهت ممکن‌است که غم‌را بخدا اسناد داده باشد . این تفسیر با ابیاتی که بعداً ذکر شده چندان مناسبتی ندارد .

عشق اصل خوشیها و منبع بی کران لذّتهاست ، خوشیها و حالتهایی که از عشق می‌تراود مانند عشق بی‌نهایت و فوق تصوّر است و مانند عشق هـرگز تمامی بدان‌راه ندارد ، معلول اسباب‌خارجی نیز نیست بلکه ریشهٔ آن درمزرع جان گسترده می‌شود و به آب ذوق و هوای معرفت راستین پرورش می‌یابد ، آب و هوایی که بجهان غیب پیوستگی دارد و آلودهٔ دود و دَم نفس نیست تا گاهی‌سبز و تر و زمانی‌خشک و نژند باشد ، برگ و بارعشق یا حالتهای متولّد از آن از جنس غم و شادی جسمانی نیست بلکه فرعی است مناسب اصل خود و بدین جهت آنرا با عوارض نفسانی قیاس نتوان کرد .

دِه زکاتِ رویِ خوب‌ای‌خوب‌رو — شرحِ جانِ شَرْحه شَرْحه بازگو
کز کَرَشْمِ غمزهٔ غَمّازهٔ — بـر دلم بنْهـاد داغی تـازهٔ
من‌حَلالش‌کردم ارخونم بریخت — من همی‌گفتم حلال اومی‌گریخت
چون گریزانی ز نالهٔ خاکیان — غم چه ریزی بـر دلِ غمناکیان
ای‌که هرصبحی که‌ازمَشْرِق‌بتافت — همچوچشمهٔ مُشْرِقت‌درجوش‌یافت
چون بهانه دادی این شَیْدات را — ای بها ، نـه شکّر لبهات را
ای جهانِ کهنه را تو جانِ نَو — از تن بی‌جـان و دل افغان شنو

شرحِ گُل بگذار از بهرِ خدا — شرحِ بلبل گُو که شد از گُل جدا

ب ۱۸۰۲ - ۱۷۹۵

کَرَشْم : بفتح اوّل ودوم ، حرکات دل‌انگیز چشم و ابرو که معشوقان و زیبارویان بکار برند ، کرشمه ، بعضی بکسر اوّل و دوم مطابق تلفّظ امروزین ضبط کرده‌اند :

نظری کن بچشم او بجمال و کَرَشْم او
نظری کن بخال او بحق صحبت ای عمو
دیوان ، ب ۲۳۹۰۶

غمّازه : در این مورد ، زنی خوش اندام ، پُر غمزه . صیغهٔ مبالغه از غمزه بمعنی اشاره کردن بچشم و ابرو و مژگان .

« غمزه » را با یاء نکره بخوانید نه باضافه ، « غمّازهٔ » مسندٌ الیه است برای فعل « بنهاد » در مصراع دوم .

غَمْناکیان : جمع غمناك است ، پیشینیان ، گاهی پیش از ادات جمع (ان) یائی اضافه کرده‌اند . نظیر : سالیان ، ماهیان ، سحرگاهیان :

چنین تا برآمد براین سالیان — همی تافت از شاه فرّ کیان
شاهنامهٔ فردوسی

کنون ماهیان اندرآمد به پنج — که تا تو همی رزم جوئی برنج
همان مأخذ

چون دید ماهیان زمستان که در سفر
نوروز مه بماند قریب مهی چهار
دیوان منوچهری ، ص ۲۹

باد سحرگاهیان کرده بود تفرقه — خرمن درّ و عقیق برهمه روی زمین
همان مأخذ ، ص ۱۴۶

چشمهٔ مُشْرِق : مجازاً آفتاب است ، چشمه بتنهایی نیز همین معنی را می‌دهد ، می‌توانید آنرا ترکیب اضافی بدانید و جزو دوم را مَشْرِق (بفتح اوّل و سکون دوم و کسر سوم) بخوانید و یا ترکیب وصفی شمارید که در آن صورت ، مُشْرِق (بضمّ اوّل) باید خواند بمعنی تابناك ، در چاپ لیدن آنرا بصورت دوم مشکول ساخته‌اند و ما باحتمال اینکه تبعیّت از نسخ قدیم کرده باشند بهمان گونه آوردیم، نسخهٔ موزهٔ قونیه بدون حرکات است . در زبان عربی «عین» هم بمعنی چشمهٔ آب و هم بمعنی آفتاب می‌آید . مصراع اوّل از (ب ، ۱۸۰۱) در دیوان کبیر هم آمده است . ب ۲۳۶۳۳ .

از غم و شادی نباشد جوشِ ما — با خیال و وهم نبْود هوشِ ما
حالتی دیگر بود کآن نادِرست — تو مشو مُنْکِر که حق بس قادرست
تو قیاس از حالتِ انسان مکن — مَنْزِل اندر جَوْر و در اِحسان مکن
جَوْر و احسان رنج و شادی حادثست — حادثان میرند و حَقْشان وارِثست

ب ۱۸۰۶ - ۱۸۰۳

در بارهٔ غم و شادی ازین پیش سخن گفتیم ، بر آن می‌افزاییم که غم از تعلّق خاطر به امری فائت و از دست رفته عارض می‌شود و شادی از آویزش دل بچیزی موجود کـه حاصل شده است روی می‌دهد و درین هردو حظّ نفس منظور است و مولانا که مستغرق عشق است از خـود خبر ندارد و بنابراین جوشش و غلیان او از جای دیگر است و حالاتی که پیاپی بدو میرسد به غم و شادی مردم بی خبرمانند نیست همچنین هوش وادراك او را صور ذهنی وخیالی یا معانی جزئی که زادهٔ پندار است ، در قبضهٔ تصرّف نمی گیرد و او مغلوب خیال و وهم نیست امّا این حالت را مولانا وصف نمی کند زیرا از امور ذوقی است که شرح وگزارش لفظ بدان محیط نمی گردد از اینرو تنها در اثبات آن ، بوسعت قدرت حق تعالی تمسّك می‌جوید چنانکه در جای دیگر گفته است :

عقل بحثی گوید این دُوراست وگَو بی ز تأویلی محالی کم شنو
قطب گوید مر ترا ای سست حال آنچ فوق حال تست آید محال
واقعاتی که کنونت بر گشود نه که اوّل هم محالت می‌نمود
چون رهانیدت زِدَه زندان کرم تیه را برخود مکن حبس ستم
مثنوی ، ج ۳ ، ب ۳۶۵٤ ببعد

دلیل دیگر اینست که غم وشادی متولّد از جور واحسان است که هردو از مقولهٔ فعل و از جمله اعراض‌اند و ثبات و دوام آنها متصوّر نیست در صورتی که حالات مولانا و دیگر مردان خدا نه بدان صفت است که از جور و احسان منبعث گردد و معلول حظوظ نفسانی و بی دوام باشد .

حق‌تعالیٰ به اقتضای اسم « الآخر » مرجع و منتهای همه چیز و هرکس است ، همه چیز فنا می‌پذیرد و بدو باز می‌گردد بدین‌معنی او را « وارِث » گویند این تعبیر مأخوذ است از آیهٔ شریفه : وَاِنّا لَنَحْنُ نُحْیِي وَنُمیتُ وَنَحْنُ الْوارِثونَ . (مایم که زنده می کنیم ومی‌میرانیم ومایم که وارث‌همه‌ایم .) الحجر ، آیهٔ ۲۳ .

صبح شد ای صبح را صُبْح و پناه عذرِ مخدومی حُسام‌الدّین بخواه
عذر خواهِ عقلِ کُل و جان توی جانِ جان و تابشِ مرجان توی
تافت نورِ صبح و ما از نورِ تو در صَبُوحی با مَیِ منصورِ تو
ب ۱۸۰۹ - ۱۸۰۷

مَیِ منصور : مجازاً ، حالتی که از شهود حقیقت و غلبهٔ معرفت پدید آید ، شور و ذوق درون که موج دریای جانست و از مشاهدهٔ جمال لَمْ یَزَلی منبعث می‌گردد . نظیر : بادهٔ منصور ، بادهٔ منصوری :

ای خرد دور بین ساقی‌چون حور بین بادهٔ منصور بین جان و دلی بی قرار
دیوان، ب ۱۱۹۲۲

آن بادهٔ انگوری مر امّت عیسی را   وین بادهٔ منصوری مرامّت یاسین را
همان مأخذ، ب ۹۳۱

و مقصود از منصور، حسین بن منصور حلّاج است از عرفاء مشهور (مقتول ۳۰۹) که مذهب توحید را فاش ساخت و مستانه برسر دار جان داد، در تعبیرات قدما، گاه نام پدر بجای اسم پسر می‌نشیند، مانند: حسن میمندی، بجای احمد بن حسن میمندی، و سبکتکین، بجای محمود بن سبکتکین.

افلاکی می‌گوید: «همچنان حضرت خداوندگار از جاذبهٔ آن سلطان احرار، شور و بی قراری را از سر گرفته در حالت سماع و حمّام و قعود و قیام و نهوض و آرام بانشاد مثنویّات مداومت نمودن گرفت، همچنان اتّفاق افتادی که از اوّل شب تا مطلع الفجر متوالی املا می‌کرد و حضرت چلبی حسام الدّین بسرعت تمام می‌نبشت و مجموع نبشته را باآوازِ خوب بلند برحضرت مولانا می‌خواند.» مناقب افلاکی، طبع انقره، ص ۷۴۲. این ابیات، حاکی ازین مطلب است.

دادهٔ تو چون چنین دارد مرا   باده کِی بُود کو طرب آرد مرا
باده در جوشِش گدای جوش ماست   چرخ در گردش گدای هوشِ ماست
باده از ما مست شد نه ما ازو   قالَب از ما هست شد نه ما ازو
ما چو زُنبوریم و قالبها چو موم   خانه خانه کرده قالب را چو موم
ب ۱۸۱۳ - ۱۸۱۰

تأثیر عشق و حالتی که می‌بخشد ازمستی بادهٔ انگوری قوی‌تر و مردافکن‌تر است، مستی شراب محدود بزمان است ولی مستی شورانگیز عشق سالها پایدار می‌ماند، بدین مناسبت فرموده است:

لذّت تخصیص تو وقت خطاب   آن کند که ناید از صد خم شراب
مثنوی، ج ۵، ب ۴۲۰۱

مولانا خود از اثر این می، نزدیک به سی سال مست بود و سر از پا نمی‌شناخت وشورهای عجب می‌انگیخت و بسیار فقیهان ومتکلّمان وسردمزاجان را ازتأثیر حالت خودگرم ساخت و در حلقهٔ مستان کشید واینک قرب هفتصد سال است که اهل دل از پیمانهٔ سخنان او بادهٔ طرب‌انگیز می‌نوشند و مستانه دست برجهانیان می‌افشانند و خاك برسر جهان بی مقدار می‌پاشند، این بادهٔ آتشناك را مولانا یکچند ازساتگین وجود شمس تبریز و مدّتی از پیالهٔ شخصیّت صلاح‌الدّین زرکوب و سرانجام از پیلپای تعلّق حسام‌الدّین چلپی نوشیده‌است که اکنون خطاب مولانا متوجّه اوست.

آنگاه بزبانی شاعرانه می‌گوید که جوشش باده گدای هیجان و شورش درون منست ولی این مستی و هیجان از آن جنس نیست که هوش را بپوشد و خرد را زایل کند بلکه من درین‌مستی چنانم که فلک دوّار (هرچند بنابرمشهور قرارگاه عقول ونفوس است) گدای هوش و خرد منست، باده مست ماست و ما مست باده نیستیم چنانکه قالب از ما هستی پذیرفته است و ما ازآن هستی نیافته‌ایم، قوّت اجزا از ماست وآنها شیرینی حیات از ما یافته‌اند مثل‌آنکه شش گوشه‌ها و خانه‌های کندوی عسل، جایگاه انگبینی است که زنبور عسل درآن می‌ریزد.

نیز می‌توان گفت که شراب بالقوّه مستی می‌دهد و فعلیّت وتحقّق آن بستگی بدان دارد که آنرا زنده‌ای بنوشد وفی‌المثل اگرشراب را برسنگ بیفشانند هرگزموجب مستی وتغییر حالت نمی‌شود چنانکه بدن بی‌آویزش جان، خلعت وجود نمی‌پوشد و همینکه تعلّق جان از تن گسسته شد تمامت اعضا ازکار فرو-می‌مانند ومادّهٔ انسانی به موادّ ارضی که موات وجماد است بازمی‌گردد پس «ما» درین ابیات، جان انسانی یا حقیقت ثابت شخصی است که مصدر همگی و تمامی فعلیّات و حرکات بدنی است، زنبور نموداری ازین معنی و خانه‌های مومین،

مثالی است برای اندامها و نیروهای جسمی کـه شیرینی زندگانی از جان می‌یابند .

حاج ملّاهادی سبزواری ، این موضع را بمذاق حکما شرحی نغز و دلپذیر گفته‌است ، برای اطّلاع ازنظر وی ، جع : شرح‌سبزواری، طبع طهران، ص ۵۹ - ۵۸ .

بس‌درازست‌این‌حدیث‌خواجه گو　　تـا چه شد احـوالِ آن مردِ نکو
خواجه اندر آتش و درد و حنین　　صد پراکنده همی گفت این چنین
گه تناقُض گاه نـاز و گـَه نیاز　　گاه سودای حقیقت گـَه مجـاز

ب ۱۸۱۶ - ۱۸۱٤

پراکنده : سخنی بی ربط و ازهم گسیخته ، مجازاً پوچ و بی‌معنی .

غلبهٔ تأثّر ، خواه بصورت فرح مفرط و یا اندوه بی‌اندازه و هرحالت روحی کـه بیرون از ظرفیّت تحمّل انسان باشد ، نظام فکر و منطق را ازهم می‌گسلد و درنتیجه سخن بدون پیوستگی وارتباط عقلی برزبان می‌آید، این‌حالت شبیه است به اختلالی که در اثر شدّت تب و حدوث سرسام بمریض دست می‌دهد و هذیان‌گفتن آغاز می کند ، این‌گسیختگی در حرکات و اعمال بدن نیز اتفاق می‌افتد و ماآنرا دست پاچگی و سردرگُم شدن می گوییم ، خواجهٔ طوطی بچنین حالتی دوچار شده بود و مولانا آن حالت را وصف می کند .

مردِ غرقه گشته جانی می کـَند　　دست را در هر گیاهی می‌زند
تا کدامش‌دست گیرد در خطر　　دست و پایی می‌زنداز بیمِ سـَر

ب ۱۸۱۷ ، ۱۸۱۸

زیرا کسی که درآب بی پایاب افتاد و بیم جانش بود ، معیار ارزش اشیا را از دست می‌دهد و رشتهٔ فکرش گسیخته می‌شود وکارش دور از صواب می‌افتد و برای حفظ جان دست در چیزی می‌زند که درخورنیست و او را نگاه

نتواند داشت همانگونه که بهنگام عروض آفت و سختی بیماری و ترس از مُردن، اکثر مردم بوسائلی متشبّث می‌شوند که شایستهٔ توسّل نیستند ازقبیل رمّالان و افسونگران و جادوان و نظائر آنها . وجه مشابهت میان خواجهٔ بازرگان ومرد غریق بدانست که هردو ، خلاف منطق و عقل عمل کرده‌اند ، این مضمون ، موافق این مثل است : اَلْغَریقُ یَتَشَبَّثُ بِکُلِّ حَشیشٍ .

دلت با یار دیگر زآن بپیوست　　　کجا غرقه بهرچیزی زند دست

ویس و رامین ، بنقل از امثال وحکم دهخدا

نظیر آن :

دست در سنگی زدم دانم که نرهاند مرا
لیک غرقه گشته هم چنگی زند درآن واین

دیوان ، ب ۲۰۸۵۶

دوست دارد یار این آشفتگی　　　کوشش بیهوده به از خفتگی

ب ۱۸۱۹

کمترین فایدهٔ کار وکوشش اگرچه بظاهر بیهوده باشد نشاط درون وصحّت بدن است باضافه ، تمرین برعمل و علاوه برآنکه گاه فایده‌ای که منظور نبوده و در خاطر نگذشته است برعمل مترتّب می‌گردد و کمینه زیان بی کاری ، خوگرفتن به سستی و اهمال و بازماندن از پیشرفت است بدین‌جهت آشفتگی که مستلزم طلب است ، مطلوب خدا یا ولیّ کامل تواند بود .

« مَروی است که رسول علیه‌السّلام برشخصی گذشت و باو هیچ التفات نفرمود ، چون بازگشت بروی التفاتی کرد صحابه پرسیدند که این چه سرّ بود فرمود اوّل بیکار بود وشیطان قرین او بود چون برگشتم خطی برزمین می‌کشید، شیطان را با اوندیدم التفات کردم . » شرح ولی محمّد اکبرآبادی ، طبع لکناهو، ج ۱ ، ص ۱۳۲ .

« حضرت مولانا فرمود نی نی تا این حد نیست ، می‌خواستیم که امیرعالم ما بکلّی تنبل نشود و نفس مکّاره را کاهلی تعلیم نکند و بقدرِ امکان در کوشش و جوشش باشد که حق تعالیٰ مردم کاهل و عاطل و اهل کسَل را دوست نمی‌دارد . » مناقب افلاکی . طبع انقره ، ص ۲۵۵ .

آنکه او شاهست او بی کار نیست ناله از وَیْ طُرفه کو بیمار نیست
بهرِ این فرمود رحمان ای پسر کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شان ای پسر

ب ۱۸۲۰ ، ۱۸۲۱

بمنزلهٔ دلیل است برای بیت پیشین بدینگونه : که خدای تعالیٰ همیشه برکاراست با اینکه نیاز وحاجت درساحت کمال او راه ندارد وموصوف است به صفت « فعّال » (هود ، آیهٔ ۱۰۷) وچون او با وجود بی نیازی همیشه درکار است ما بندگان که سرا پا نقص و نیازیم و حاجت به استکمال داریم هرگز نباید که دست از کار وکوشش بازداریم ، دلیل اینکه خدا هرروز کاری می کند آیهٔ شریفه است : کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأنٍ . (خدا هرروز دست اندرکاری دارد .) الرّحمٰن ، آیهٔ ۲۹ .

اکثر مفسّرین ضمیر « هو » را درین آیهٔ کریمه بخدا باز می گردانند و بدینگونه تفسیر می کنند که « گناهی می‌آمرزد و غمی بازمی‌برد وگروهی را برمی‌دارد وگروهی را فرو می‌برد . » اقوال دیگر نیزنقل کرده‌اند که بدین تفسیر نزدیک است .

« یوم » درتعبیرات صوفیان اطلاق می‌شود برمراتب تجلّی وظهورحق تعالیٰ و درجات صعودی انسان بسوی کمال مطلق چنانکه « لیل » عبارت است از مراتب خفا و تنزّل انسان بسوی عالم طبع ، هریک از مراتب تجلّی را حکمی و اثری است مناسب آن ، و نیز انسان در هریک از مراتب صعودی نقصی را فرو می گذارد و خلع می کند و خلعت کمالی نوآیین می‌پوشد و بدین مناسبت در

تفسیر این آیه گفته‌اند که حق تعالیٰ امری را صفت ظهور می‌دهد و یا بغرب خفا باز می‌برد.

جع : تبیان طوسی، طبع ایران، ج ۲، ص ٦٤١، تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۲۷، ص ۷۱ - ۷۰، کشّاف، طبع مصر، ج ۲، ص ٤۲٥، تفسیر ابوالفتوح رازی، طبع طهران، ج ٥، ص ۲۱۰، تفسیر امام فخررازی، ج ۸، ص ۲۸ - ۲٦، حقائق‌التفسیر از ابوعبدالرّحمٰن سُلَمی، نسخهٔ عکسی متعلّق بکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه طهران، لطائف‌الاشارات از ابوالقاسم قشیری، نسخهٔ عکسی، بیان‌السعادة، طبع ایران، ج ۲، ص ۱۳٥، ۲٥۱.

اندرین رَه می‌تراش و می‌خُراش   تا دَمِ آخِر دمی فارغ مباش
تا دمِ آخر دمی آخِر بود   که عنایت با تو صاحب سِرّ بود
هرچه می‌کوشند اگر مرد و زنست   گوش‌وچشمِ شاهِ جان برروزنست

ب ۱۸۲٤ - ۱۸۲۲

دَمِ آخِر : نَفَس واپسین. شاهِ جان : بکنایت، خدای تعالیٰ.

بیت اوّل ناظر است بگفتهٔ حکیم نظامی گنجوی :

غافل منشین ورقی می‌خراش   ور نتوانی قلمی می‌تراش

مخزن‌الاسرار، ص ۲٥

بیت اخیر، ظاهراً ناظراست بمضمون آیهٔ شریفه : فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنّی لا اُضیعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْکُمْ من ذَکَرٍ اَوْ اُنْثیٰ. (پس پروردگار ایشان دعای آنها را باجابت رسانید زیرا من آن خدایم که عمل هیچ کارآوری را چه مرد و چه زن تباه نمی کنم.) آل عمران، آیهٔ ۱۹٥.

نسخهٔ موزهٔ قونیه، نسخه بدل : هرچه کوشد جان که در مرد و زنست. مطابق است با چاپ لیدن.

بعد از آنش از قفص بیرون فکند   طوطیَک پرّید تا شاخِ بلند

طوطیٔ مُرده چنان پرواز کرد　　کآفتابِ شَرْق تُرکی تاز کرد
خواجه حیران گشت اندر کارِ مرغ　　بی‌خبر ناگه بدید اسرارِ مُرغ
روی بالا کرد و گفت ای عندلیب　　از بیانِ حالِ خودْمان دِه نصیب
او چه‌کرد آنجا که تو آموختی　　ساختی مکری و ما را سوختی

ب ۱۸۲۹ - ۱۸۲۵

تُرکی تاز : تاخت وتازی ترکانه ، ترکتاز ، مجازاً ، حرکت تند وسریع.
عَنْدَلیب : بلبل ، هزاردستان ، مجازاً ، خوش‌آواز .

گفت طوطی کو بفعلم پند داد　　که رها کن لطفِ آواز و وداد
زآنکه آوازت ترا در بند کرد　　خویشتن مُرده پَیِ این پَندکرد
یعنی‌ای مُطْرِب‌شده باعام‌وخاص　　مُرده‌شَوچون‌من‌که‌تایابی‌خلاص
دانه باشی مُرغکانت برچِنند　　غنچه باشی کودکانت برکَنند
دانه پنهان کن بکُلّی دام شَو　　غنچه پنهان کن گیاهِ بام شو

ب ۱۸۳۴ - ۱۸۳۰

گیاهِ بام : علفی که از دانه‌های کاه‌گِل و یاریخت و پاش چینهٔ مرغان وحشی برپشت بام بروید ، بکنایت، کسی یاچیزی که مورد توجّه‌نباشد وکس پروای آن ندارد بمناسبت آنکه گیاه بام را آب وکود نمی‌دهند و اندیشهٔ بالیدن و خشکیدن آن نمی کنند .

پند و نصیحتی که بعمل‌آموزند از پندگفتن بسیار قوی‌تر و گیراتر است برای آنکه اینگونه پندپذیری به ادراك و استنباط خود انسان حاصل می‌شود وچیزی است که خود یافته و در ذهن ساخته است و انسان به مصنوعات و ساخته‌های خویش دلبستگی هرچه تمام‌تر دارد خواه آنها را در ذهن و ضمیر خود بسازد یا دستکار خارجی و بیرونی او باشد گذشته از آنکه عمل نشانهٔ اعتقاد کسی است که آن را بانجام می‌رساند وکمتر احتمال ریا و تقلّب در آن

می‌رود برخلاف پندی که بگفتار دهند که مظنّهٔ خودنمایی است .

دیگرآنکه نصیحت هرچند بقصد خیرخـواهی کنند در حقیقت مشتمل است بربیان نقص و ضعف فـکر دیگران و اظهار فضیلت خود ، امری که ناخودآگاه و یا باوجود استشعار ، هیچکس آنرا برخـود نمی‌پسندد و بهیچ خردمند و صاحب فضیلتی اجازه نمی‌دهد که خود را کامل و تمام خرد و اورا ناقص وکوته فکر بشمارد و بدین جهت است کـه اندرزگوی و ناصح همیشه مبغوض و دشمن روی است و مردم او را بالطّبع دوست نمی‌دارند و پیشینیان بهمین‌جهت ، شرط کرده‌اند که نصیحت درخلوت گفته شود ،آوردن نصیحت و اندرز در لباس مثل و قصّهٔ جانوران نیز بهمین دلیل است تا شنونده خـود بنکات‌قصّه ومثل‌توجّه کند و کینهٔ ناصح پندآموزرا دردل‌نگیرد علاوه برآنکه امر و فرمان ازهرآمری که باشد حاکی ازنوعی برتری واستیلاست و با غریزهٔ خودخواهی بشرسازگارنیست وخود بخود موجب سرکشی و تمرّد و سرپیچی از فرمان است و از اینرو گفته‌اند : اَلْاِنْسانُ حَرِیصٌ عَلیٰ مامُنِعَ .

مولانا باشارتی که در حکم بیان و توضیح است ، این اصل مهمّ را کـه اکنون « روش غیر مستقیم » می‌نامند تعلیم فرموده است .

مردم‌کودک منش و جاهل بزیبایی و هنر روی می‌آورند نه بقصد تعظیم و قدرشناسی بلکه برای استلذاذ و خوشی خود و بدین سبب عمر هنرمند را تباه می‌کنند و فـرصت استکمال برایش باقی نمی‌گذارند و برین قیاس ، بزیبا رویان اظهار عشق می‌کنند تا سرمایهٔ حُسن را تباه سازند و دامنشان را بغرض فاسد بیالایند راست مانند مرغی گرسنه که چون دانه‌ای دید برمی‌چیند و فـرصت نمی‌دهد تا آن دانه بروید و درختی تناور شود و یا خوشه‌ها برآورد و هزاران دانهٔ دیگر ازآن نمودارگردد و یا مثل طفلی کوته اندیش که چون بدرخت گل می‌رسدغنچه‌ها را می‌کَنَد و پَرپَرمی‌کند و ازجمال و زیبایی غنچهٔ گل‌همین‌قدر

می‌داند که آنرا طفلانه و بیخردوار در زیر پا و برروی خاك بیفشاند پس عرض هنر و جمال معرفت برمردم جاهل متضمّن آنست که هنر مسیر کمالی خودرا تمام نکند و هنرمند وسیلهٔ لذّت جمعی هوی‌پرست قدرنشناس گردد و بتدریج بحال ابتذال گراید .

می‌توان گفت که این گونه اندرز متوجّه راهرویست که در معرض تغیّر است وخلق می‌توانند او را از روش خود منصرف کنند و برچنین کس لازم است که کمال حال خود را مخفی دارد و از دید عامه و داوری آنها برحذر باشد برخلاف واصل و کامل که وظیفهٔ او ارشاد و تکمیل خلق است و اقبال عوام بحال او زیان نتواند رسانید .

هرکه داد اوحُسنِ خودرادرمَزاد — صد قضای بَد سوی او رُو نهاد
چشمها و خشمها و رَشکها — برسرش ریزد چوآب از مَشکها
دشمنان او را زغیرت می‌دِرَند — دوستان هم روزگارش می بَرند
آنک غافل بود از کَشت وبهار — او چه داند قیمتِ این روزگار

ب ۱۸۳۸ ـ ۱۸۳۵

چشمها : چشمهای بَد که بعقیدهٔ عامّه آثار نامطلوب ببار می‌آورد ، چشم زدن ، ترکیبی است از این کلمه بمعنی مذکور . چاپ لیدن : حیلها .

از اینجا مولانا ، آفات شهرت را برمی‌شمارد بدینگونه که شهرت موجب رشک وحسد است از آن جهت که تا کسی بفضیلتی انگشت‌نما ومشهورنگردد مردم بدو توجّه ندارند و محسود واقع نمی‌شود ولی همینکه فضیلت و تفوّق او درخُلق یا هنری یا علمی شهرت یافت و زبانزد شد بی هیچ شکّ مردم تنگ نظر و تُنُک حوصله براو رشک می‌برند و در پوستینش می‌افتند و هنروران و دانشمندان که غالباً نازك دل و زودرنج هستند از حسد دیگران ، ملول و رنجیده‌خاطر و درکار سُست می‌گردند و مقداری از وقتشان مصروف دفاع

از خود و دفع حیله‌ها و بدگویی حسودان می‌شود. و این‌خود بزرگترین زیانی است که از حسد به محسود می‌رسد زیرا تا وقتی که انسان التفاتی بگفتهٔ واهی و بی اساس حاسدان نکرده است از زیانهای حسد برکنار می‌ماند امّا هرگاه نگران سخن آنها باشد باندازهٔ توجّه و التفاتی که دارد از کسب کمال محروم می‌ماند و مقصود حسد ورزان صورت وقوع می‌گیرد و اگر گوش فرا ندهد و مردوار درکسب فضیلت پای‌افشارد روز بروز پیش‌می‌رود و بردرد بدسگالان می‌افزاید وکمال نفسانی که بالذّات مطلوب و مورد احترام همگان است با همه بدخواهی و بداندیشی، در دلها اثر می‌گذارد و بدسگالیها را از تأثیر می‌افکند.

از دگرسو، دوستان بتحسین وآفرین و ستایش او را مشغول می‌دارند و وقت او را بشنیدن ستایشها واحسنت گفتنها و سپاسگزاری و اداء حقوق محبّت تباه می‌کنند و او هم از دشمن و هم ازدوست زیان می‌بیند لیکن قدرعمر وزندگانی را کسی می‌شناسد که از عمر خویش بهره‌ای اندوخته باشد وآنها که عمر خودرا بغفلت تباه کرده‌اند بقیمت و ارزش روزگار حیات وکار و کوشش وقوف ندارند و بدین جهت زندگانی را در راه بدخواهی یا نیک‌خواهی کسان از دست می‌دهند راست و درست مانند آن کشاورزی که در زمستان و یا بهار تخم مناسب فصل نکاشته باشد، او بی گمان ارزش بهار و باران بهاری را نمی‌داند و محصول وکشتمندی ندارد که چشم برآن گمارد و از بالیدن آن لذّت برد و قیمت کار وکوشش را دریابد.

در پناهِ لطفِ حق باید گریخت کو هزاران لطف بر ارواح ریخت
تا پناهی یابی آنگه چون پناه آب وآتش مر ترا گردد سپاه
نوح وموسی را نه دریا یار شُد نه برا َعداشان بکین قـهّار شد
آتش اِبراهیم را نه قلعه بود تا برآورد از دلِ نمرود دود
ب ۱۸۴۲ - ۱۸۳۹

مقصود آنست که از دوستی شهرت جز بلطف خدا نمی‌توان رهایی یافت برای آنکه نام جویی از غریزهٔ خود پرستی برمی‌خیزد و منشأ آن امری است بیخاور و سخت نیرومند که با شیر اندرون شد و با جان بدر شود، تنها لطف الهی باید دستگیر شود تا آدمی دریابد که نام و ننگ و شهرت سبب کمال نفسانی نیست و شهرت، غیرواقعیّت و حقیقت است، این مطلب نظیر آنست که در ذیل: (ب ۱۳۸۱) بدان اشارت فرمود و ما بشرح باز گفتیم.

احتمال می‌رود که مراد مولانا این باشد که از آفت دوستی و دشمنی جز بلطف خدا نجات نتوان یافت زیرا این هردو از امور ضروری حیاة است و ما بدوستی نیازمندیم و باید برای توفیق در کارها و آرامش خاطر خود، دوستانی بدست آوریم، دفاع از دشمنان نیز امری قهری است و از لوازم زندگانی اجتماعی است و این خداست که می‌تواند ما را ازین هردو آفت که موجب اتلاف عمر است برهاند.

سپس قدرت خدا را در قصهٔ نوح و طوفان و گذشتن موسی از دریا و سرد شدن آتش نمرود بر ابراهیم مثال می‌آورد تا نتیجه گیرد که خدای تعالی بر قهر طبایع تواناست و بنابراین او می‌تواند سرشت و نهاد آدمی را نیز بحیطهٔ تسخیر وی درآورد.

کوه یَحْیی را نه‌سوی خویش خواند　　قاصدانش را بـزخمِ سنگ راند
گفت ای یحیی بیا در من گریز　　تا پناهت باشم از شمشیرِ تیز
ب ۱۸۴۳، ۱۸۴۴

تاکنون در هیچ یک از روایات اسلامی این قصّه را منسوب به یحیی بن زکریّا نیافته‌ام، ظاهرا مأخذ آن داستان ذیل است: فَقَالَ اِلْیاسُ لَهُمْ یا بَنی اِسْرائیلَ اِنّی اُریکُمْ مِنْ نَفْسی عَجَباً قالوا نَعَمْ فَصاحَ صَیْحَةً عَظیمَةً فَارْتَعَبَ قُلوبُهُمْ مِنْ خَوْفِ الصَّیْحَةِ فَهَمَّ الْمَلِکُ

بِقَتْلِهِ فَهَرَبَ عَلیٰ وَجْهِهِ حَتّیٰ وَصَلَ اِلیٰ جَبَلٍ وَ تَوَزَّعَ مِنْهُمْ فَبَعَثوا فی طَلَبِهِ فَلمّا قَرُبوا مِنْهُ انْفَتَحَ الْجَبَلُ وَ دَخَلَ فی بَطْنِهِ وَ کَلَّمَهُ الْجَبَلُ وَ قالَ اَیُّها (ظ : ایهِ، اِئْتِ) اِلْیاسُ فی مَسْکَنِکَ وَ مَأْواکَ . قصص الانبیاء از محمّدبن عبدالله کسائی، طبع لیدن، ۱۹۲۲، ص ۲٤٤ .

(الیاس روزی گفت ای بنی‌اسرائیل من کاری شگفت ازخود بشما نمایم گفتندآری، الیاس فریادی سخت و بلند بر کشید که از بیم آن دلهای اسرائیلیان بترس افتاد، پادشاه بقتل او همّت بست و او بگریخت و براه خود رفت تا بکوهی رسید و از آنها پرهیز جست، در پی او فرستادند و چون بنزدیک او رسیدند کوه دهان باز کرد و الیاس بدرون کوه رفت و کوه با او در سخن آمد که ای الیاس درمنزل و پناه‌گاه خود درآی .)

مطابق روایات دیگر الیاس براسبی آتشین نشست و بجمع فرشتگان پیوست . تفسیر طبری، طبع مصر، ج ۲۳، ص٥٤ . ظاهرا مولانا داستان یحیی والیاس را بهم آمیخته است .

یک دو پندش داد طوطی بی‌نفاق — بعد از آن گفتش سَلامٌ اَلْفِراق
خواجه گفتش فی اَمانِ الله برَو — مرمرا اکنون نُمودی راهِ نو
خواجه باخود گفت کین پندِ منَست — راهِ او گیرم که این ره روشنست
جانِ من کمتر ز طوطی کَیْ بود — جان چنین باید که نیکو پَیْ بود

ب ۱۸٤۸ - ۱۸٤٥

نسخهٔ موزهٔ قونیه، نسخه بدل : طوطی پُرمَذاق، چاپ لیدن نیزچنین است . پُرمَذاق : خوش چاشنی و بامزه، مجازاً مطلوب و موافق طبع .

نیکوپَیْ : مجازاً مبارك قدم، خجسته پی .

تن قفص شکلست تن شد خارِ جان در فریبِ داخلان و خارجان
اینْش گوید من شوم همرازِ تو و آنْش گوید نی منم انبازِ تو
اینْش گوید نیست چون تو دروجود درجمال وفضل و دراحسان و جود
آنْش گوید هردو عالم آنِ تُست جمله جانهامان طُفَیْلِ جانِ تُست
او چو بیند خلق را سرمستِ خویش از تکبُّر می‌رود از دستِ خویش
او نداند کـه هزاران را چو او دیو افکندست اندر آبِ جو

ب ۱۸۵۴ - ۱۸۴۹

داخِلان و خارِجان : آیندگان و روندگان ، مرادف (مُخْتَلِفه) در زبان عربی ، مجازاً ، آفات درونی ازقبیل هویٰ وآرزو و حبّ جاه وعموم‌شهوات و تمایلات نفسانی بهمراه امور خارجی مانند مال و جمال و نیز مردم فریبنده .

تن مانند قفس است از آن جهت که جان علوی بسبب آویزش آن ، از پرواز درعالم قدس بازمی‌ماند و بعوامل شهوت که زادهٔ تن است روح را از کمال حقیقی بازمی‌دارد و همچون خاری است که در پای جان فرو رفته است زیرا کسی که خار در پایش رفته باشد تند و بشتاب نتواند رفت .

معاشران ، ازآنرو مایهٔ فریب‌اند که بسخن خوش و بسبب ایجاد تعلّق، آدمی را از درون خویش منصرف و بخود مشغول می‌دارند و پیشِ روی ترقّی و استکمال‌وی دیوار می کشند و غالباً اعتمادی بوجود می‌آورند که بی بنیاد است و بهنگام حاجت وآزمایش معلوم می‌شود که آن اعتماد و آرامشِ خاطر، سخت واهی و بی اساس بوده است درآمیزش از اینگونه آفتها بسیار می‌توان یافت ، این‌توجیه درصورتی است که « داخلان و خارجان » را بمعنی معاشران وآیندگان و روندگان فرض کنیم . منشأ این خطرها ، تن است زیرا احتیاج باموزمعیشت باعث برآمیزگاری است .

ازدگرسو، تا درآدمی حاجتی و تمایلی‌وجودنداشته باشد فریب نمی‌خورد،

گول خوردن درنتیجهٔ تصادف و سازگاری میل‌درون است با عوامل‌خارجی از قبیل : تملّق ، مال‌دوستی، شهوت پرستی و بدین‌علّت جهات فریب‌خوردن بنسبت میول‌انسانی اختلاف حاصل می‌کند چنانکه یکی‌رامال و رشوه ودیگری را زن و یا ستایش از راه می‌برد پس گول خوردگی نتیجهٔ سازگاری عوامل داخلی و خارجی است و تا این سازگاری صورت نگیرد آدمی فریفته نمی‌شود وگمراه نمی‌گردد . این توجیه مبتنی برآنست که « داخلان » را به عوامل‌درونی و « خارجان » را به عوامل خارجی و یا مردم تفسیر کنیم . نیز ، جع : ذیل : (ب ۹۰۶) .

مولانا ، رمز و نکتهٔ اصلی این قصّه وآفت و زیانهای شهرت طلبی و نام جویی را بیان می‌کند ، آوازه و نام و یا شهرت بطور کلّی آنست که مردم‌کسی را بصفتی از صفات کمال خواه جسمانی از قبیل : زور و قوّت بدن و یا زیبایی اندام و خواه معنوی و روحانی مانند : علم و بخشش و تقویٰ و حسن تدبیر ، بشناسند و بدان بستایند ، این‌صفتی‌است بسیار خطرناك و بظاهرنیك ومطلوب و بحقیقت زشت و ناپسند زیرا مقصود از شهرت تمکّن و حصول منزلت است در دلهای مردم تا در نتیجه ، آنها از روی میل و بدون هیچ کراهت ، آنچه مقصود و دلخواه اوست بجا آرند و مال و جان و عمر عزیز را در راه تحصیل آرزوهای وی صرف کنند ، صفتی که نهان و باطن آن زشت‌تر از محبّت مال و تملّك امور مادّی است چه غایت تملّك ، تصرّف در جمادات (نقود و پولها و مواد معدنی) و یا نباتات (انواع محصول ارضی) و بعضی از جانوران است و مقصود از جاه و شهرت آنست که آدمی دلهای مردم را که در نوع با وی برابرند مسخّر سازد و در تصرّف گیرد و بصورتی رندانه و منافق وار ، بنده و بردهٔ خودکند وکسانی را که از مادر آزاد و سربلند زاده‌اند بزنجیر رقیّت کشد و در فرمان خویش آرد تا از بن دندان مطیع و فرمانبردار وی

باشند و او هیچ تعهّدی نسبت به آنها نداشته باشد و فی‌المثل مانند مالکٔ رِقّ و برده فروشان و برده گیران روزگار پیشین، خوراك و پوشاکشان را هم برعهده نگیرد و مانند توانگران که در تثمیر و حفظ دارائی خود می‌کوشند بهیچ روی در رعایت این بردگان شهرت اهتمام نورزد .

بحقیقت ، جاه دوستی ازین حسّ و اندیشهٔ ناپسند منبعث می‌گردد و برای نام جویان جاه طلب زیانهای جانکاه ببار می‌آورد یکی از آنها اینست که ستایش و مدح ، آنها را مغرور و فریفتهٔ خود می‌سازد ، غرور ، بی احتیاطی و کمی دقّت ببار می‌آورد و نتیجهٔ آن ، اشتباه و خطا کاری است که منجرّ به سقوط و انحطاط می‌گردد علاوه برآنکه هیچکس مردم مغرور را دوست نمی‌دارد .

دومین زیان آنست که نام جویی انسان را برآن می‌دارد که خویش را مناسب تمایل و موافق آرا و عقاید آنها بسازد و این عمل خود ریشهٔ نفاق و ریاکاری است که صفتی است مذموم و ناپسند .

سومین زیان آنست که در نتیجهٔ خود سازی ، انسان ، حریّت فکر و استقلال روحی خود را از دست می‌دهد و از مسیر حقیقی کمال بدور می‌افتد و بغایتی که آفرینش در نهاد وی نهفته است هرگز دست نمی‌یابد .

از دگرسو ، مدح وآفرین و چاپلوسی متملّقان امری است زوال پذیر و مبتنی برحاجت و نیاز روزانه که چون حاجت برآورده شد ، مانند کفی برروی آب و یا حبابی برسطح دریا ، لغزان و دایماً درگردش است و در یکٔ نقطه ثابت نمی‌ماند ، نظر بدین آفتها ، بزرگان صوفیّه و خردمندان جهان همواره از شنیدن مدح و تملّق‌خویش را برکنار داشته‌اند، حضرت رسول‌اکرم (ص) تمجید و مدح را هرگز نمی‌پسندید . قال (ص) مَرَّةً لِلْمادِحِ وَیْحَکَ قَصَمْتَ ظَهْرَهُ لَوْسَمِعَکَ ما اَفْلَحَ اِلیٰ یَوْمِ الْقِیامَةِ . (پیغمبر

یک نوبت بستایشگری گفت وای برتو پشت این ممدوح را شکستی اگر از تو بشنود و بپذیرد تا رستخیز روی رستگاری نبیند .)

و همچنین فرمود : أَلا لا تَمادَحوا وَ اِذا رَأَيْتُمُ الْمادِحينَ فَاحْثوا فی وُجوهِهِمُ التُّرابَ . (هلا تا یکدیگر را نستایید وچون ستایشگران را یافتید خاك در روی آنها پاشید .) احیاءالعلوم طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۲۰۰ .

عمر بن خطّاب گفته است : اَلْمَدْحُ ذَبْحٌ . (ستایش بمنزلهٔ بریدن سر است .) و گفته‌اند : اَلْمَدْحُ وافِدُ الْكِبْرِ . (ستایش پیش آهنگ خود بینی است .) عیون‌الاخبار ، طبع مصر ، ج ۱ ، ص ۲۷۵ .

مولانا بنابرهمین اصل از شهرت واقبال عامّه مردم گریزان بود و « روزی حضرت مولانا رو بیاران عزیز کرده فرمود که چندانک ما را شهرت بیشتر شد ومردم بزیارت ما می‌آیند و رغبت می‌نمایند از آن روز باز از آفت آن نیاسودم ، زهی که راست می‌فرمود حضرت مصطفای ما که الشُّهْرَةُ آفةٌ وَ الرّاحَةُ فی الْخُمولِ . » مناقب افلاکی ، طبع انقره ، ص ۲۲۶ .

و تا از فریب نفس وآفت تعظیم خلق که مایهٔ فساد و تباهی جان بشر است و کمتر انسانی توان یافت که نام وآوازه ، او را فاسدنکند ، همواره خودرا می‌شکست و تواضع بلیغ می‌فرمود « شیخ بدرالدّین نقّاش که از مقبولانِ خاص حضرت بود چنان روایت کرد که روزی مصحوب ملك المدرّسین مولانا سراج الدّین تتری رَحِمَهُ الله بتفرّج می‌رفتیم ، از ناگاه بحضرت مولانا مقابل افتادیم که از دور دور تنها می‌آمد ، ما نیز متابعتِ او کرده از دور در پی می‌رفتیم ، از ناگاه واپس نظر کرده بندگانِ خود را دید فرمود که شما تنها بیایید که من غَلَبه را دوست نمی‌دارم و همه گریزانیٔ من از خلق شومیٔ دستبوس و سجدهٔ ایشانست ، خود هماره از تقبیل دست و سرنهادنِ مردم بجدّ می‌رنجید و

بهر آحادی و نامُرادی تواضع عظیم می‌نمود ، بلکث سجده‌ها می کـرد . » همان مأخذ ، ص ۱۹۰ .

از شهرت گریختن و درگمنامی زیستن ، یکی از پایه‌های اصلی طـریقت ملامتیان است ، این روش ، در اواسط قرن سوم پدید آمـد و یا کمال یافت و مرکز پیروان این طریقه شهر نشابور و مؤسّس آن بنابر مشهور ابوحفص عمر بن مسلمهٔ حدّاد بود (متوفّیٰ ، ۲۶۶) شاگردان و پیروان ابوحفص از قبیل : ابوصالح حَمدون قَصّار (متوفّیٰ ۲۷۱) و ابـوعثمان سعیدالحیری (متوفّیٰ ، ۲۹۸) و ابوالفوارس شاه‌بن شجاع کرمانی (متوفّیٰ ، ۲۸۸) و محفوظ‌بن محمود نیشابوری (متوفّیٰ ، ۳۰۳) و عبدالله‌بن مُنازِل (متوفّیٰ ، ۳۲۹) وابوعمروبن نُجَیْد (متوفّیٰ ۳۶۱) و ابوعلی محمّدبن عبدالوهّاب ثقفی (متوفّیٰ ۳۲۸) و محمّدبن احمد فرّاء (متوفّیٰ ، ۳۷۰) روش ملامتی را بسط و انتشار دادند تا این طریقت اهمّیّت فـراوان یافت وزان پس در شهرهای دیـگر نیز رائج گردید .

مبدأ نخستین این فکر ، دقّت درصدق و اخلاص است ، همان مبدأ که بعقیدهٔ نگارنده نقطهٔ تحوّل زهد به تصوّف است ، با این تفاوت که صوفی در اخلاص بجائی می‌رسد که خود و خلق را نمی‌بیند ولی ملامتی در بند شهود خلق است واز اینرومی‌خواهد که تا از خلق پنهان‌ماند وگرفتار آفات شهرت نگردد، ترس ونگرانی ازمکاید نفس که نزد ملامتی‌شرّ محض است ، اورا برآن می‌دارد که دعوی کرامت نکند و حالات خوش خود را پنهان دارد زیرا هـریکث از آنها کشف سرّی است که میان بنده و خداست و اظهار آن از رعونت نفس و خودبینی می‌خیزد ، نظر بدین اصل ملامتیان ، معتقد بودند که ظهور وجد و اظهار دعاوی صوفیانه هرگز روا نیست .

مبالغه در طاعت و عبادت نیز در مسلکث آنها امری مهمّ شمرده نمی‌شد،

ملامتی باید برفرائض اقتصار کند ولی آنها را از روی اخلاص و صدق و دور از هر گونه ریا خواه ظاهر یا پنهان بجا آورد ، کسب و تهیّهٔ وسائل معیشت از اهمّ فرائض بود و سخن مختصر آنکه هرچه سبب امتیاز سالک از دیگران باشد آنرا ناپسند می‌داشتند و بدین نظر خرقه هم نمی‌پوشیدند ، بعضی ازین حدّ هم درگذشتند و معتقد بودند که سالک باید خود را از نظر خلق بیندازد واموری که بظاهر ناپسند است ولی خلاف شرع نیست ارتکاب کند مثل آنکه شربتی سرخ رنگ در پیاله بنوشد تا مردمش شرابخواره پندارند و بقَدْح و سرزنش او کمر بندند تا بدین وسیله نفس ، طعم خواری بچشد و دعوی خدایی نکند .

قلندران یا قلندریّه که از ملامتیّه منشعب شده‌اند ازین هم پیش‌تر رفتند و امور منافی شرع را برای قهر نفس روا داشتند ، این طایفه در شعر و ادب فارسی تأثیر فراوان بجا گذاشته‌اند ، قلندریّات سنایی که درآنها نوعی بی پروایی و بی اعتنایی بظواهر شرع مشهود است ، روش قلندران را منعکس می کند ، اصطلاحات ، می . میکده ، پیر مغان ، مغ‌بچه و یا ذکر کلیسیا در برابر مسجد و راهب درمقابل‌واعظ وانتقاد ریا کاری و زهد فروشی و ترجیح باده‌گساری برطاعت ریایی آثاری است که از روش ملامتی و قلندری در شعر فارسی رسوخ یافته است ، رواج این طریقت دلائل تاریخی دارد که اکنون جای بحث آنها نیست .

قلندران موی سر و صورت را تمام می‌تراشیدند ، لباسی مرکّب از پوست و پارچه‌های مویین و گاهی پوست ببر یا پلنگ برتن می کردند ، از ارتکاب منهیّات احتراز نداشتند ، استعمال بنگ و حشیش و کشکول بدست گرفتن و پَرْسه زدن از رسوم آنها بود ، در پرسه زدن بپارسی سخن می گفتند ، وصف جامعی از عادات قلندریّه در قصیده‌ای از تقیّ الدّین علی بن عبدالعزیز مغربی (متوفّیٰ ٦٨٤) می‌توان دید ، این قصیده را محمّد بن شاکر کُتُبی (متوفّیٰ ٧٦٤)

نقل کرده است . (فوات الوفیات ، ج ۲ ، ص ۷۲) .

لفظ قلندر در شعری از یوسف عامری آمده و عین القضاة میانجی (متقول ، ۵۲۵) آنرا درکتاب تمهیدات آورده است ، (تمهیدات ، انتشارات دانشگاه طهران ، ص ۱۲۸ .)

اگرمقصود از یوسف عامری ابوالحسن محمّدبن یوسف عامری (متوفّیٰ ۳۸۱) باشد که بنا برمعمول پارسیان نام پدر بجای پسر ذکرشده است آنگاه دلیلی برای استعمال این کلمه درقرن چهارم تواند بود . در یک رباعی که ابوسعید خوانده نیز آمده است (اسرارالتوحید ، ص۸۳) .

مولانا در این ابیات و آنچه در ذیل آنها می گوید باحتمال قوی اصول ملامتیان را درنظر داشته است .

برای اطّلاع از اصول ملامتیان ، جع : رسالة الملامتیّة از ابوعبدالرّحمٰن سلمی بهمراه مقدّمهٔ دکتر ابوالعلاء عفیفی ، طبع مصر . سلمی در این رساله سی و پنج اصل از اصول ملامتیّه را ذکر می کند ، عفیفی مذهب ملامت رابافتوّت و رسوم عیّاران مرتبط می‌شمارد ، این عقیده بنظر نگارنده درست نمی آید ، زیرا فتیان باعمال خود می‌نازیدند و ملامتیان نیکی خودرا پنهان و بدی را آشکار می‌ساختند ، آنان طالب شهرت و اینان خواهان گمنامی یا بدنامی بودند . عوارف المعارف ، طبع مصر ، درحاشیهٔ احیاءالعلوم ، ج ۱ ، ص ۳۷۳-۳۵۹ ، فتوحات مکیّه ، طبع مصر ، ج ۳ ، ص ۴۸ - ۴٤ ، مقدّمهٔ نفحات الانس از عبدالرّحمٰن جامی .

لطف وسالوس جهان خوش لقمه ایست — کمترش خور کآن پُر آتش لقمه ایست

آتشش پنهان و ذوقش آشکار — دودِ او ظاهر شود پایانِ کار

ب ۱۸۵۵ ، ۱۸۵۶

جهان ولذّات مادّی مانند تملّق و چاپلوسی خلق است که ظاهری فریبنده و باطنی کُشنده دارد و مانند ستایشهای دروغین هرگز نمی پاید زیرا چاپلوسان

و مدح‌گویان پی مال و قدرت می‌روند و هرجا که مال وقدرت باشد مدح‌سرایی می‌کنند ، عاشق مال و قدرت اند نه‌کسی که دارای مال و قدرت است ، جهان نیز هریکچند در دست کسی و یا گروهی است ، خوشی جهان نیز بصورت ، آرامش می بخشد ولی هزاران‌درد بدنبال دارد که کمترین آنها صرف عمر است در امری زوال پذیر و بازماندن از خوشیهای راستین ، ممکن است « پایان کار » کنایتی از مکافات اخروی باشد .

« پرآتش لقمه‌ای است » احتمال دارد که مأخوذ باشد از آیهٔ شریفه :

اِنَّ الَّذینَ یَکْتُمونَ ما اَنْزَلَ اللهُ مِنَ الْکِتابِ وَ یَشْتَرونَ بِهِ ثَمَناً قَلیلاً اُولٰئِکَ ما یَأکُلونَ فی بُطونِهِمْ اِلَّا النّارَ . (کسانی که کتاب الٰهی را پنهان می‌دارند و به بهای اندك می‌دهندآنان شکم خویش را جز به‌آتش پر نمی‌کنند .) البقرة ، آیهٔ ۱۷۴ .

تو مگو آن مدح را من کَیْ خَورم — از طمع می‌گوید او پَیْ می بَرَم
مادِحت گر هَجْوگوید بر مَلا — روزها سوزد دلت ز آن سوزها
گرچه دانی کو زحِرمان گفت آن — کآن طمع که داشت از توشد زیان
آن اثر می‌ماندت در اندرون — درمدیح این حالتت هست آزمون
آن اثر هم روزها باقی بود — مایهٔ کِبْر و خِداعِ جان شود

ب ۱۸۶۱ - ۱۸۵۷

مَدیح : سخنی که در ستایش گویند ، بعضی از شارحان مثنوی آنراصفت مشبهه و بمعنی مادح یا ممدوح پنداشته‌اند . پنداری است برخلاف تصریح اهل لغت .

خِداع : فریفتن ، فریب .

ملامتیان‌می‌گفته‌اند که سالک باید بدرجه‌ای برسد که ستایش ونکوهش در نظر او یکسان و برابر باشد و هیچ‌یک در وی اثر نکند چنانکه از مدح

لذّت نبرد و از هجو دلتنگ نگردد .

وَقالَ بَعْضُهُمْ مَنْ اَرادَ اَنْ يَعْرِفَ رُعونَةَ النَّفْسِ وَفَسادَ الطَّبْعِ فَلْيُصْغِ اِلیٰ مادِحِهِ فَاِنْ رَأیٰ نَفْسَهُ خَرَجَتْ بِاَقَلِّ قَليلٍ فَلْيَعْلَمْ اَنَّهالاسَبيلَ لَها اِلَی الْحَقِّ لِاَنَّها تَسْكُنُ اِلیٰ مالاحَقيقَةَ لِمَدْحِهِ وتَضْطَرِبُ مِنْ ذَمٍّ ما لا حَقيقَةَ لِذَمِّهِ فَاِذا قابَلَها فِی الْاَوقاتِ بِما تَسْتَحِقُّ مِنَ التَّذْليلِ لَمْ يُؤَثِّرْ فيهِ مَدْحُ مادِحٍ وَلَمْ يَلْتَفِتْ اِلیٰ ذَمِّ ذامٍّ حينَئِذٍ يَدْخُلُ فی اَحْوالِ الْمَلامَةِ .

(یکی از پیران ملامتی گفته است هر که می‌خواهد تا خود پسندی نفس و تباهی نهاد خویش را بشناسد گو بسخن ستایشگر خودگوش فرادار پس اگر نفس بکمترین حد تغییر حالت یابد او باید بداند که نفس را بحق راه نیست زیرا بستایش بی حقیقت آرام می‌گیرد و از مذمّت بی اساسی نگران می‌شود و اگر او گاه بگاه نفس را بخوار داشتی که درخور آنست مقابله کند آنگاه چنان شود که مدح آفرین خوانی در وی اثر نکند و به نکوهش هجا پردازی التفات ننماید درآن هنگام از احوال ملامتیان برخوردار گردد .) رسالة الملامتيّة از ابوعبدالرّحمٰن سلمی ، طبع مصر ، ص ۹۶ .

ابوالقاسم قشیری تأثیر مدح را مانند مولانا باقیاس بمذمّت ، بیان کرده است بدینگونه : « و از پوشیدگیهای آفات نفس و اسرار علّتهای نفس آنست که مدح دوست دارد و هر که جرعتی از وی بخورد هفت آسمان و هفت زمین بمژهٔ چشم بردارد و نشان این آنست که چون این ازو منقطع شود کاهلی وسستی اندر وی پیدا آید . » ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشرکتاب ص ۱۴۹ .

لیک ننْماید چو شیرینست مَدْح　　　بَد نُماید زآنک تلخ افتاد قَدْح

همچومطبوخست وحَبّ کآن را خَوری　　　تا بدیری شورِش و رنج اندری

ور خوری حلوا بود ذوقش دَمی　　این اثر چون آن نمی‌پاید همی
چون نمی پاید همی پاید نهان　　هر ضِدی را تو بضِدّ او بدان
چون شکَر پاید همی تأثیرِ او　　بعدِ حینی دُمَّل آرد نیش‌جو
ب ۱۸۶۶ - ۱۸۶۲

قَدْح : عیب جستن و نقص کسی گفتن .

مَطْبوخ : در اصطلاح اطبّا ، آب داروئی که بجوشانند ، جوشانده . بحرالجواهر ، در ذیل : مطبوخ .

حَبّ : در تعبیرات پزشکی ، داروئی کـه بکوبند و با مایع بسرشند و بشکل دانهٔ گندم یا نخود و عدس و نظائر آنها بسازند . بحرالجواهر ، در ذیل : حَبّ .

شورش : تغییرحالتی که در درون و معدهٔ آدمی پس‌از خوردن دوا پدید می‌آید ، حالتِ قی ، مَتَنِش گردا .

نیش : آلتی آهنین سرتیز که بدان سَرِ رگ و زخمهای بسته را گشایند ، نیشتر ، نِشتر .

در ابیات پیشین ، مولانا تأثیر ستایش‌را بقرینهٔ تأثیر هجا بازگفت ، اکنون تفاوت وکیفیّت تأثیر هریک را روشن می‌سازد بدینگونه کـه هجو و بدگوئی خلاف میل و مُنافِر طبع است و بدین‌سبب آدمی فی‌الحال از شنیدن آن می‌رنجد و زیان آنرا بزودی حس می‌کند چنانکه هرگاه جوشانده و یا حَبّ مُسْهِل بخورد بکمتر زمانی ، طبعش بهم برمی‌آید و حالش منقلب می‌گردد هرچند کـه مذمّت موجب تذلیل نفس است ولی این اثر برآدمی مجهول می‌ماند امّا مدح و ستایش موافق طبع است و با خود پرستی سازگاری دارد و از اینرو انسان‌از شنیدنش لذّت می‌برد و متوجّه مضارّ آن نمی‌شود ، این ضرر کـه تحریک و تقویت خود بینی و خود پسندی است بتدریج و اندك اندك در باطن ممدوح

اثرهای خطرآمیزی می‌گذارد و نفس را که درآغازموری ضعیف است بصورت فیلی قوی جثّه درمی‌آورد چنانکه در ابتدا ممکن است مدح را با تردّد خاطر دربارهٔ خود بشنود و سرانجام چنان به فضیلت و برتری خود معتقد گردد که اگرمدحش نگویند می‌رنجد وآنرا وظیفه‌ای برای مردم تصوّر می‌کند که اهمال در اداءآن وظیفه، موجب نگرانی خاطر، و با وجود قدرت، استحقاق عقاب است، این معنی را به حلوا و نوع شیرینی مثل می‌زند که موافقِ طبع است و مانند دارو، عمل و فعلی مخالف مزاج ندارد ولی پس از چندی خون را غلیظ می‌کند و دُمَلها در پوست از آن پدید می‌آید و سرانجام سر آنها را با نیشتر می‌گشایند. قدما معتقد بودند که شکر مولّد صفراست و خون را ستبر می‌سازد.

تشبیه مدح به حلوا و هجو، به داروی ناموافق، مناسب است با گفتهٔ یکی از حکمای یونان بنام «باسیلیوس» که در ذیل نقل می‌کنیم:

لا تَغْتَرَّنَّ بِحُسْنِ الْکَلامِ وَ طیبِهِ اِذا کانَ الْغَرَضُ الَّذی یُقْصَدُ اِلَیْهِ مِنْهُ ضارّاً فَاِنَّ الَّذینَ یَسُمّونَ النّاسَ یَخْلِطونَ السَّمَّ بِالْحَلْواءِ وَلا یَشْتَدَّ عَلَیْکَ الْکَلامُ الْغَلیظُ اِذا کانَ اَلْغَرَضُ الَّذی یُقْصَدُ اِلَیْهِ مِنْهُ نافِعاً فَاِنَّ اَکْثَرَ الْاَدْوِیَةِ اَلْجالِبَةِ لِلصِّحَّةِ هِیَ مُرَّةٌ بَشِعَةٌ. (زنهار تا بخوبی و خوشی کلام فریفته نشوی هرگاه که آنچه بدان مقصود است زیان‌آور باشد زیرا کسانی که زهر بمردم می‌خورانند آنرا با شیرینی می‌آمیزند و زنهار تا سخن‌درشت برتوگران نیاید هرگاه که بقصد منفعت‌گویند برای آنکه بسیاری از داروهای مفیدِ صحّت، تلخ و نامطلوب و بدمزه است.) مختارالحکم، طبع مادرید، ص ۲۸۳.

نظیر این مضمون را در مثنوی، ج ٤، ب ۲۷٤۳ ببعد، می‌توان دید.

شیخ عطّار می‌گوید :

چو حلوا خوردن تو بیش گردد   شود خون و سزای نیش گردد

گل و خسرو ، نسخهٔ خطّی

درین باره مولانا به از هر کسی داد سخن داده و زیانهای تملّق را بصورتی روشن و دلنشین بازگفته است .

نفس از بَس مدحها فرعون شد   کُن ْ ذَلیلَ النَّفْسِ هَوْناً لا تَسُد

ب ١٨٦٧

ستایش و مدح ، خودپسندی را پرورش می‌دهد و این‌صفت درآغازکار ضعیف است ولی پس از تکرار و انتشار مدح ، حسّ تکبّر و عجب نفسانی قوّت می‌گیرد وگاه تا بدعوی خدایی نیز می‌کشد مانند سائر صفات که تکرار و تمرین آنها مایهٔ قوّت و رسوخ آنهاست بدین جهت مولانا اندرز می‌دهد که نفس را بخواری عادت باید داد و جهات ضعف آنرا در پیش چشم بایدداشت تا ستایش گمراهش نکند .

مصراع دوم اشاره است به آیهٔ شریفه : وَ عِبادُ الرَّحْمٰنِ الَّذینَ یَمْشُونَ عَلَی الْاَرْضِ هَوْناً . (و بندگان خدای آنها هستند که از روی تواضع برزمین بآهستگی می‌روند .) الفرقان ، آیهٔ ٦٣ .

مولانا ، فریفته شدن‌فرعون را بستایش‌خلق بازهم مثل‌زده است . مثنوی ، چاپ‌لیدن ، ج٣ ،ب ٧٧٨ ببعد . خوارداشت نفس از اصول ملامتیان است ، رسالة الملامتیّة ، طبع مصر ، ص ٩٠ .

تا توانی بنده شو سُلطان مباش   زخم کَش چون گوی‌شَو چوگان مباش

ورنه چون‌لطفت نماند وین‌جمال   از تو آید آن حریفان را ملال

آن جماعت کِت همی‌دادند ریو   چون ببینندت بگویندت که دیو

جمله گویندت چو بینندت بدَر   مُردهٔ از گورِ خود برکرد سَر

همچو اَمْرَد که خدا نامش کنند تا بدین سالوس در دامش کنند
چونکه در بدنامی آمد ریشِ او دیو را ننگ آید از تفتیشِ او
ب ۱۸۷۳ ـ ۱۸٦۸

زَخْم کَش : متحمّل و بردبار .

ملامتیان می گفتند که سالک تاهست ، درمقام عبودیّت است و بنابراین هرگز دوست نمی‌داشتند که کسی آنها را خدمت کند یا بزرگ دارد و بدیشان روی آورد ، بعقیدهٔ آنها قبول این معانی ، نشانهٔ اعتراف بحریّت است وآن منافی است با مذهب ملامت .

و نیز معتقد بودند که سالک باید حقوق خلق را ادا کند و بر هیچ کس مدّعی حق نباشد ، تقصیر خود را ببیند و کس را بدین صفت احساس نکند. رسالة الملامتیّة ، طبع مصر ، ص ۹۹ ، ۱۱۰ ، ۱۱۵ .

مولانا در بیت اوّل بدین اصول اشارت می‌فرماید ، سائرابیات ، استدلالی است روشن بر ناپایداری توجّه و ستایش مردم .

دیو سوی آدمی شد بهرِ شَر سوی تو ناید که از دیوی بتَر
تا تو بودی آدمی دیو از پِیَت می دوید و می چشانید او مَیَت
چون‌شدی‌درخوی‌دیوی‌اُستُوار می گریزد از تو دیوِ نابکار
آنکه اندر دامنت آویخت او چون چنین‌گشتی زتوبگْریخت او
ب ۱۸۷۷ ـ ۱۸۷٤

مستفاد است از مضمون آیهٔ شریفه : کَمَثَلِ الشَّیْطانِ اِذْقالَ لِلْاِنْسانِ اکْفُرْ فَلَمّا کَفَرَ قالَ اِنّی بَرِیْءٌ مِنْکَ اِنّی اَخافُ اللهَ رَبَّ الْعالَمینَ . (مانند شیطان که به انسان گفت کافر شو و چون کفر آورد گفت من از تو ای آدمی بیزارم . من از خدا که پروردگار جهان و جهانیان است می‌ترسم .) الحشر ، آیهٔ ١٦ .

بعقیدهٔ بعضی از مفسّرین ، این آیه شامل همهٔ افراد بشر است و انسان مخصوصی اراده نشده است و بعضی گفته‌اند که مقصود یکی از رهبان بنی اسرائیل است که شیطان او را بوسیلهٔ زنی فریب داد تا مرتکب کارهای زشت و قتل نفس شد ، صوفیان می گویند شامل شیطان صفتان دعویدار و هر که خلق را گمراه کند ، نیز هست ، ظاهراً بدان مناسبت که اینگونه مردم تا کسی را از راه بدر نبرده‌اند گرد او می گردند و بانواع وسائل در گمراهیش می کوشند و همینکه بمقصود رسیدند بردوش او می‌نشینند و از او مال و جان و هرچیز دیگر طلب می کنند ، متملّقان نیز چنین‌اند که بسخنان نگارین ، ممدوح را از راه می‌برند و مغرورش می‌سازند و چون بعلّت غرور و خود بینی از پایگاه بلند فرو افتاد بسوی دیگر کس می‌روند و او را می‌ستایند و آن دیگر را هجا می گویند .

جع : تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۲۸ ، ص ۳۲ - ۳۱ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۱۸۱ ، لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری نسخهٔ عکسی .

این همه گفتیم لیک اندر بسیج بی عنایاتِ خدا هیچیم هیچ
بی عنایاتِ حق و خاصانِ حق گر ملَک باشد سیاهستش ورق

ب ۱۸۷۸ ، ۱۸۷۹

بَسیج : استعداد و ساختگی ، آمادگی برای سفر ، مجازاً سُلوك راه حق.
سیاه بودن وَرَق : بکنایت ، پُر شدن نامهٔ عمل از گناه ، نظیر : سیاه‌نامه، سیه نامه .

اعجاب و خود بینی یکی از مراتب خود پرستی و خود خواهی است که با وجود آدمی سرشته شده است و ریشه‌ای دوزخی و عمیق دارد ، برکندن این چنین درخت فساد که در حکم خود کُشتن است سهل و آسان نیست ، بعقیدهٔ مولانا پیروزی در این پیکار بمدد خدا یا پیران و گزینان حق تعالیٰ حصول تواند

یافت ، پیران و مشایخ صوفیّه بتأثیر صحبت در باطن و ضمیر سالکٔ تصرّف می‌کنند و راه‌وساوس نفسانی و تسویلات شیطانی را بردل‌وی می‌بندند و بنیروی تصرّف براه صوابش می‌برند .

درین باره می‌فرماید :

دلم هزارگره داشت همچو رشتهٔ سحر   ز سحر چشم‌خوشت‌آن همه‌گره بگشاد

دیوان ، ب ۹۷۷۲

چنین‌بود شب و روز اجتهاد پیران‌را   که خلق را برهانند ازعذاب وفساد
کنند کارکسی را تمام و برگذرند   که جزخدای نداند زهی‌کریم وجواد

دیوان ، ب ۹۷۹۴ ببعد

ای خدا ای فضلِ توحاجت روا   با تو یادِ هیچ کس نبْود روا
این قَدَر اِرشاد تو بخشیدهٔ   تا بدین بَس عیبِ ما پوشیدهٔ
قطرهٔ دانش‌که بخشیدی ز پیش   متّصِل گردان بدریاهای خویش
قطرهٔ عِلْمست اندر جانِ من   وارَهانش از هوا وز خاكِ تن
پیش‌ازآن‌کین‌خاکها خَسْفَش‌کنند   پیش ازآن‌کین‌بادها نَشْفَش‌کنند

ب ۱۸۸۴ - ۱۸۸۰

فَضْل : احسان و بخشش بدون علّت و غرض و بی سابقهٔ خدمت و طاعت . تعریفات جرجانی ، محیط المحیط ، در ذیل : فضل .

حاجتْ رَوا : برآورندهٔ حاجت .

خَسْف : بزمین فرو بردن ، مجازاً ، نهفتن ، از میان بردن .

نَشْف : بخودکشیدن جسم نم و رطوبت را ، وَرْچیدن .

قطرهٔ دانش ، علم‌جزئی واستعداد بشری است‌که هرگاه بوسیلهٔ تربیت درست و تعلیم صواب وکافی پرورش‌نیابد مانند قطرهٔ باران وآب دریا متغیّر می‌گردد واز میان می‌رود ، دریاها ، علوم کلّی‌وکمال یقین است‌که مانندِدریای

حسّی ، پلید نمی‌شود و تغیّر نمی‌پذیرد ، این استعداد و آمادگی برای کمال علمی وقتی رشد می‌کند که انسان شهوت پرست نباشد و بهر سودای فاسد عمر خویش را تباه نکند ، شهوت و آرزو مانند باد و خاک است که آب را خشک می‌کند و بخود می‌کشد ،آن دو عامل فساد نیز استعداد انسان‌را نیست و نابود می‌کنند .

گرچه چون نَشْفَش کند تو قادری — کِش ازیشان واسِتانی وا خَرَی
قطرهٔ کو درهوا شد یا که ریخت — از خزینهٔ قدرت تو کَی گریخت
گر درآید در عدم یا صد عدَم — چون بخوانیش‌او کند ازسر قدَم

ب ۱۸۸۷ - ۱۸۸۵

واسِتاندن : پس گرفتن چیزی ، این لغت همچنان در بشرویه و حدود طبس معمول است .

ازسرقدم کردن : بکنایت ، نهایت‌فرمانبرداری است ، نظیر: بسرآمدن .

مقصود ، بیان شمول قدرت حق‌تعالیٰ است که بعقیدهٔ اشعریان شامل جمیع ممکنات و مقدورات است و همچنان که صورتی را از مادّه‌ای می‌گیرد باز همان صورت‌را می‌تواند بدان عطا کند ، عدم درین‌مورد یا عین ثابت وصورت علمی‌شیء است در ذات حق‌تعالیٰ و یا عدم مضاف و نسبی است زیرا مطابق عقیدهٔ عموم متکلّمین ، قدرت خدا به معدوم مطلق و نفی محض تعلّق‌نمی‌گیرد و آنچه در تعبیرات عامّه متداول است از قبیل : خلق از عدم ، علما آنرا بصورتی که گفتیم توجیه و تأویل می‌کنند .

قطرهٔ آب اگر صورت آبی را رها می‌کند ، فی‌المثل بُخار می‌شود ولی بکلّی معدوم نمی‌گردد زیرا هیچ‌موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ‌ضدّی به‌ضدّ خود منقلب نمی‌گردد پس قطره‌ای که به بخار تبدیل می‌پذیرد از خزانهٔ قدرت حق تعالیٰ بیرون نمی‌رود و همچنان در قبضهٔ تصرّف اوست . جع : شرح مواقف ، طبع آستانه ، ج ۳ ، ص ٤۹ ، کشف‌الفوائد ، طبع ایران ، ص

٤٢ - ۳۹ ، کشف‌المراد ، طبع صیدا ، ص ۱۷٤ .

صد هزاران ضِدّ ضِدرا می کُشد بازشان حکمِ تو بیرون می کَشد

ب ۱۸۸۸

چهار عنصر یا چهار طبع و چهار خِلْط ضدّ یکدیگراند و برهم غلبه می‌جویند و بدین‌سبب مطابق‌عقیدهٔ قدما در اجرام عنصری تحوّل و تغیّر روی می‌دهد ، عوامل حیات و مرگ ازقبیل صحّت ومرض و سیری و گرسنگی وتشنگی و سیرآبی و زهرها و پازهرها و قحط و وبا و تولید موادّ غذائی نیز درجهان با یکدیگر پیکار دائم دارند ، هریکی از اینها آن‌دیگر را مغلوب و نابود می کند و چون یکی از آنها بعدم پیوست قدرت الٰهی بوسیلهٔ ضدّش آنرا باز خلعت هستی می‌بخشد ، این پیکارکه آنرا اکنون « تَنازُعِ بقا » می‌گویند مورد توجّه مولانا بوده و درآغاز دفتر ششم مثنوی بتفصیل و وضوح تمام بازگفته است .

از عدمها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان درکاروان

ب ۱۸۸۹

کاروان درکاروان : هرگاه ادات « در » میان دو اسم قرارگیرد افادهٔ معنی تکرار و توالی می کند . مانند : باغ در باغ .

این بیت دلیلی تواند بود براینکه « عدم » درین مورد بمعنی عین ثابت و یاعدم مضاف ونسبی‌است زیرا نفی محض‌تکرّر نمی‌پذیرد تابصورت جمع «عدمها» آورده شود .

خاصه هرشب جمله افکاروعقول نیست گردد غرق در بحرِ نُغول

باز وقتِ صبح آن اللّهیان برزنند از بحرسَر چون ماهیان

ب ۱۸۹۰ ، ۱۸۹۱

اَللّهی : چیزی یا کسی منسوب به خدا ، این‌کلمه را مولانا بازهم استعمال کرده است :

صد هزاران ماهیِ اللّهی — سوزن زر در لب هر ماهی

مثنوی ، ج ۲ ، ب ۳۲۲۶

تفسیر این دو بیت را در ذیل : ب ۳۹۶ ، ۱۶۸۲ ، ملاحظه فرمایید .

این دلیل دیگر است بر قدرت خدا از آن جهت که خواب همتای مرگ است و جان درآن حالت بگفتهٔ پیشینیان ازبدن بعالم غیب توجّه می کند و حق‌تعالیٰ بهنگام بیداری بازش بسوی تن می کشاند .

درخزان آن صدهزاران شاخ وبرگ — از هزیمت رفته در دریای مرگ

زاغ پوشیده سیَه چون نوحه‌گر — در گلستان نوحه کرده بر خُضَر

باز فرمان آید از سالارِ دِه — مَرعدم را کآنچ خوردی بازدِه

آنچ‌خوردی واده ای مرگِ سیاه — از نبات و دارو و برگ و گیاه

ب ۱۸۹۵ - ۱۸۹۲

خُضَر : جمع خُضْره بمعنی سبزی ، سبزه .

سالارِ دِه : بکنایت ، بهار یا خدای تعالیٰ .

مَرْگِ سِیاه : مجازاً ، مرگ سخت و هول انگیز . این تعبیر با اصطلاح صوفیّه « مَوْتِ اَسْوَدْ » که تحمّل آزار خلق است ، ارتباطی ندارد .

تمثیلی است بسیارلطیف و شاعرانه ازمنظرهٔ خزان و زمستان و بازآمدن بهار و مراد مولانا اثبات قدرت خداست برمیراندن و زنده‌کردن و رفته را باز آوردن ، این‌گونه‌استدلال مطابق‌اسلوب قرآن است که حشر و نشررا بقیاس خزان و بهار در چند مورد ، اثبات می کند ، مانند : وَهُوَالَّذی یُرْسِلُ الرِّیاحَ بُشْراً بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِهِ حَتّیٰ اِذا اَقَلَّتْ سَحاباً ثِقالاً سُقْناهُ لِبَلَدٍ مَیِّتٍ فَاَنْزَلْنا بِهِ الْماءَ فَاَخْرَجْنا بِهِ مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ کَذٰلِکَ نُخْرِجُ الْمَوْتیٰ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرونَ . (و خداست که بادها رابمژده پیشاپیش باران‌رحمت خود برمی‌انگیزد تاچون‌ابری گرانبار ببالا برکشید

ماش بزمینی مرده و بی گیاه می‌رانیم واز آن آب فرو می‌ریزیم و بدان سبب میوه‌های گوناگون از درختان بیرون می‌آوریم ، ماهمچنان مردگان را از گور برمی‌انگیزیم مگر شما بدین نشان بیاد رستخیز افتید .) الاعراف ، آیهٔ ۵۷ .

این مضمون در معارف بهاء ولد با عبارتی نزدیک به گفتهٔ مولانا آمده است : « این همه چیزها آب و خاك و هوا گردد ولیکن ما تضمین کنیم که یا وی را و یا مثل وی را بازده ، نبینی که ستارگان و آسمان را بگوییم و هوا و خاك را گوییم که از حیوانات و فواکه و اموال چه چیزها برده‌اید بازدهید ، خربزه و خیار بادرنگ و همه رنگها بازداد . » معارف بهاء ولد ، طبع طهران بتصحیح نگارنده ، ص۲۷۲ . نیز مثنوی ، ج۵ ، ب ۱۰٦ ببعد .

ای برادر عقل یکدم باخود آر دَم بدَم درتو خزانست و بهار

ب ۱۸۹٦

اعراض جسمانی ازقبیل : رنگ وصحّت و مرض وفربهی ولاغری بنحو تعاقب برجسم عارض می‌شود بخصوص بعقیدهٔ اشعریان که ببقاء اعراض قائل نیستند و « اَلْعَرَضُ لایَبْقیٰ زَمانَیْنِ » از اصول مسلّم ایشانست همچنین احوال قلبی وکیفیّات نفسانی مانند : قبض و بسط و سُکر و صَحْو یا غم و شادی و بیم و امید و شکّ و تردّد خاطر و یقین و عزم و تصمیم ، هریک صفتی نا پایدار است و بدَوْر و نوبت بردل و جان انسان فرو می‌ریزد ، این تفاوت حال که مولانا خزان و بهارش می‌گوید و اکثر از امور غیر اختیاری است بنظر وی هم بتصرّف حق تعالیٰ حاصل می‌گردد و نظیر اختلافی است که در امور حسّی ونباتات صورت می‌گیرد ، درین بیت توجّه است ازظاهر به باطن و از آفاق به اَنْفُس .

مولانا در (فیه مافیه) بهار وخزان‌را به قبض و بسط تفسیر کرده است . فیه مافیه ، ص ۱٦۷ .

باغِ دل را سبز و ترّ و تازه بین … پُر زغنچه‌و وَرْد وسرو و یاسمین
ز انبُهیِٔ برگ پنهان گشته شاخ … ز انبُهیِٔ گُل نهان صحرا و کاخ
این سخنهایی که از عقلِ کُلست … بویِ آن گُلزار وسرو و سُنبلست

ب ۱۸۹۹ - ۱۸۹۷

وَرْد : نوع گل سرخ .

اَنْبُهی : مخفّف انبوهی ، کثرت و فراوانی .

عَقْلِ کُلّ : عقلِ اوّل که بعقیدهٔ حکماء اسلام نخستین صادری است از مصدر وجود یعنی حق تعالیٰ ، مرتبهٔ وحدت و یگانگی حقّ اوّل ، مرتبهٔ ظهور علم کلّی خدا ، حقیقت انسان باعتبار آنکه واسطهٔ ظهور نفس کلّ است ، نور محمّدی ، جبرئیل ، آدم . عقل ، نزد حکما جوهری است مجرّد غیرمتعلّق ببدن درمقابل نفس که مجرّد است ولی ببدن تعلّق دارد ودرآن تصرّف می کند. تعریفات جرجانی ، در ذیل : عقل ، عقاب ، اصطلاحات الصوفیّة ، در ذیل : عماء ، عقاب ، کشّاف اصطلاحات الفنون ، در ذیل : عقل .

دل و روح انسانی را بلحاظ تنوّع و تزاحم افکار گوناگون و متفاوت مثل می‌زند به باغی پُر از انواع گل وسرسبز چنانکه شاخهای گلبنان از بسیاری برگ ، وعمارت و فضای آن ، از انبوهی گل درنظر نیاید و مورد توجّه نباشد سپس می‌گوید که این اندیشه‌های مختلف از عقل و ادراک می‌زاید و منشأ آنها امری مجرّد و بی صورت است و برین قیاس تبدّل و تحوّلی که در جهان وظاهر و باطن انسان پدید می‌آید هم مستند است بخدای بی چون و چند و بی صورت .

سخن ، یا نظم معنی است در ذهن و یا بهم پیوستن آن درصورت الفاظ ، بهر حالت ، ترکیب کلام خواه ذهنی و معنوی و خواه خارجی و صَوْتی ، عمل ادراک و عقل انسانی است . عقل جزئی بعقیدهٔ حکما از عقل فعّال مدد می گیرد و فعل او نیز بوسائط عقول دیگر به عقل اوّل منتهی می‌شود .

بوی گُل دیدی که آنجا گُل نبود جوش مُل دیدی که آنجا مُل نبود
بو قلاووزَست و رَهبَر مر ترا می‌برد تا خُلْد و کَوْثَر مر ترا
بُو دوای چشم باشد نُور ساز شد ز بویی دیدهٔ یعقوب باز
بوی بَد مر دیده را تاری کند بوی یوسف دیده را یاری کند

ب ۱۹۰۳ - ۱۹۰۰

خُلْد : بهشت باعتبار آنکه مؤمنان جاوید در آنجا خواهندبود، دراصل، بمعنی دوام و بقا می‌آید .

کَوْثَر : حوضی یا جویی در بهشت شیرین‌تر از عسل و سپیدتر از شیر و خنکتر از یخ و برف و نرم‌تر از کره که لبهٔ آن از زبرجد است و کسی که از آن بنوشد هرگز تشنه نمی‌شود . تفسیر طبری ، طبع مصر ، ج ۳۰ ، ص ۱۸۲ - ۱۸۱ ، کشّاف ، طبع مصر ، ج ۲ ، ص ۵۶۳ ، تفسیر ابـوالفتوح ، طبع‌طهران ، ج ۵ ، ص ۵۹۳ ، تفسیر امام فخر رازی ، طبع آستانه ، ج ۸ ، ص ۷۱۰ - ۷۰۶ . در مرجع اخیر ، ده قول در تفسیر کوثر ذکر شده است .

مبتنی است برقاعدهٔ دلالت اَثَر بر مُؤثِّر که مفاد دلیل اِنّی است ، مقصودآنست که از روی آنچه گفته شد، پی بحقیقت می‌توان برد ولی درصورتی که بامیزان‌خرد و روش صحیح استدلال کنیم نه بافکرهای‌غلط ودور ازصواب، « بوی بد » را بدین معنی‌فرض کنید زیرا خوبی و بدی بوی حسّی در فزونی‌و کمی دید و نور چشم اثر نمی کند .

مطابق روایات اسلامی و نصّ قرآن‌کریم (یوسف ، آیهٔ ۹۴ ، ۹۶) یعقوب بوی پیراهن یوسف را از راه دور شنید و وقتی آن پیراهن را بر روی او افکندند چشمش بینا شد .

تو که یوسف نیستی یعقوب باش همچو او با گریه و آشوب باش
بشنَوْ این پند از حکیم غَزْنَوی تا بیابی در تـنِ کـهنه نَوی

ناز را رویی بباید همچو وَرْد — چون نداری گِردِ بَدخویی مگرد
زشت باشد روی نا زیبا و ناز — سخت باشد چشم نابینا و درد
پیش یوسف نازِش و خوبی مکُن — جز نیاز و آهِ یعقوبی مکُن

ب ١٩٠٨ - ١٩٠٤

حکیم غزنوی : ابوالمجد مجدود بن آدم متخلّص به سنائی است (متوفّیٰ، ٥٣٥) که در آثار مولویان و مثنویِ مولانا ، بعنوان : « حکیم ، حکیم غزنوی» یاد می‌شود . جع : مقدّمهٔ این ضعیف بر معارف برهان محقّق ، طبع طهران ، ص کد .

یوسف ، مثالی از ولیّ کامل و پیر است که سمت معشوقیّت و محبوبیت دارد ، یعقوب ، نمودار طالب و سالک است که باید بر پیر عشق ورزد ، طالب تا در قید طلب است و سالک تا راه را طی نکرده است نباید فریفته و مغرور گردد و بمختصر کشف و وجد و حالتی که از فیض پیر بدو می‌رسد دعوی کمال کند .

معنیٔ مُردن ز طوطی بُد نیاز — در نیاز و فقر خود را مرده ساز
تا دمِ عیسی ترا زنده کُند — همچو خویشت خوب و فرخنده کند
از بهاران کَی شود سرسبز سنگ — خاك شو تا گُل نمایی رنگ رنگ
سالها توسنگ بودی دِل‌خراش — آزمون را یک زمانی خاك باش

ب ١٩١٢ - ١٩٠٩

سرّ و نکتهٔ قصّه همین است که مقصود از مردن طوطی ، احساس نیاز و حاجت و در نتیجه تسلیم و اطاعت پیر است نه مردن بمعنی متداول خواه مفارقت روح از بدن و یا انحلال ترکیب جسم انسانی . سنگ و خاك مثالی است از سرکشی و سخت دلی و فروتنی و نرم خویی .

بپایان رسید جزو دوم از شرح دفتر اوّل مثنوی شریف بخامهٔ این بندهٔ ضعیف بدیع‌الزّمان فروزانفر اصلح‌الله حاله و مآله روز دو شنبه دوازدهم فروردین‌ماه هزار و سیصد و چهل و هفت هجری شمسی مطابق دوم محرّم‌الحرام ۱۳۸۸ هجری قمری در منزل واقع در خیابان بهار از محلّات شمال شرقی طهران والحمدلله علی ذلک .

جدول خطا و صواب

ص	س	خطا	صواب
٤۲٥	۱٦	ص	ص ۲
٤۷۰	۱۷	نظار	نظائر
٤۷٥	۲۱	۱۲٤۲	۱۳٤۲
٤۷۷، ٦۸۹، ۷۳۸	۱٤، ۱٥، ۲۰	و	زائد است
٤۹۱	۲۱	نقل	نقل
٥٤٦	۸	درونگر	درون نگر
٥٦۹	۸	متقضی	مقتضی
٦۰۹	۱۰	دریافتن	دربافتن
٦۱۷	۸	جام	جان
٦۹٤	۲۱	آب	آن
۷۳۱	۱۲	تمایل و موافق	تمایل خلق وموافق
۷۳٥	۳	متقول	مقتول

۱۲۵۰	- آبستنی وزایمان (جلداول‌چاپ‌دوم): دکترجهانشاه صالح	۲۵۰ ریال
۱۲۵۱	- « (جلددوم «): « «	« ۳۵۰
۱۲۵۲	- تفسیرحدائق الحقایق : بکوشش دکترجعفرسجادی	« ۲۳۰
۱۲۵۳	- استفاده ازانرژی خورشید(جلددوم) : دکترامانت اله‌روشن	« ۱۰۰
۱۲۵۴	- شناخت آب (جلددوم): ژیلبرت کاستانی ، ترجمهٔ دکترعلی‌اقبالی	« ۱۲۰
۱۲۵۵	- آماردرپزشکی وبهداشت : دکتروارتکس نهاپتیان	« ۹۵
۱۲۵۶	- بیماریهای گیاه (جلداول‌چاپ‌سوم) : دکترعزت‌اله‌خبیری	« ۱۰۰
۱۲۵۷	- حقوق اساسی (چاپ دوم): دکترجعفربوشهری	« ۸۰
۱۲۵۸	- منطق صوری (چاپ دوم) : دکترمحمدخوانساری	« ۸۰
۱۲۵۹	- راهنمای بالینی بیماریهای زنان‌ومامائی :دکتراسداله‌مهدوی	« ۵۰
۱۲۶۰	- الابنیه عن حقایق الادویه : مرحوم بهمنیار،بکوشش محبوبی اردکانی	« ۱۸۰
۱۲۶۱	- نسخه‌های خطی - نشریه کتابخانه مرکزی (دفترپنجم): بکوشش محمدتقی دانش‌پژوه (و) ایرج افشار	« ۲۲۰
۱۲۶۲	- گیاهشناسی سیستماتیک (چاپ دوم) : دکترمحمد درویش	« ۱۲۰
۱۲۶۳	- قارچهای سمی وخوراکی : دکتر فتح‌الله فلاحیان	« ۱۲۰
۱۲۶۴	- تاریخ دیپلماسی عمومی (جلد دوم چاپ دوم) : دکترمحسن عزیزی	« ۱۳۰
۱۲۶۵	- سنگواره‌های ذره‌بینی (میکروپالئونتولوژی) : دکترعباس کیمیائی	« ۱۴۰
۱۲۶۶	- جراحی‌دهان (جلد دوم) : دکتر رضا مهران (و) دکترمرتضی‌معین‌زاده	« ۸۰
۱۲۶۷	- قصهٔ حمزه (حمزه‌نامه) جلد اول : تصحیح دکترجعفرشعار	« ۸۵
۱۲۶۸	- آندوسکوپی گوش وحلق‌وبینی: پروفسوراعلم-دکترمعین‌زاده-دکترخسروی	« ۱۳۵
۱۲۶۹	- فرآورده‌های دامی : دکترمحمد ستاری	« ۱۱۰
۱۲۷۰	- بیماریهای کبد : دکتر ریحان‌الله سرلتی	« ۱۷۰
۱۲۷۱	- جنگ سرد : دکترابوالحسن سعادتمند	«
۱۲۷۲	- مکانیک فیزیک (چاپ چهارم) : دکترکمال‌الدین جناب	« ۱۴۰
۱۲۷۳	- اصول تحقیقات آماری : دکترجعفر بوشهری	« —
۱۲۷۴	- شیمی وتصفیه آب : دکترشمس مصباح	« ۱۲۰
۱۲۷۵	- جواهرالآثار: ترجمه عربی مثنوی : جواهرکلام	« ۴۰۰
۱۲۷۶	- فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه : تألیف پل‌فولکیه	« —
۱۲۷۷	- فارماکولوژی عمومی (چاپ دوم) : دکتراحمد عطائی	« ۱۲۰

فهرست آخرین انتشارات دانشگاه تهران

١٢١٧	- شیمی آلی عمومی (جلد اول چاپ دوم) دکتر یحیی عبده	١٠٥ ریال
١٢١٨	- تشکیل شاهنشاهی صفویه : دکتر نظام الدین مجیر شیبانی	» ١٠٠
١٢١٩	- هیدرولیک : دکتر فیروز تربیت	» ١٦٥
١٢٢٠	- المدخل التعلیمی : تألیف زکریای رازی، باهتمام مهندس حسنعلی شیبانی	» ٨٠
١٢٢١	- شیمی تجزیه‌ای کیفی (جلد دوم) دکتر محمد منیری	» ١٠٠
١٢٢٢	- اصول آنالیز ریاضی (جلد دوم) : دکتر علینقی وحدتی	» ٨٠
١٢٢٣	- بهداشت گوشت : دکتر حسنعلی نشاط (و) دکتر ابوالقاسم افشار	» ٨٧
١٢٢٤	- تشخیص آزمایشگاهی بیماریهای دامی : دکتر مسعود سهراب	» ١٦٥
١٢٢٥	- جراحی چشم : دکتر نصرت‌الله باستان	» ٨٧
١٢٢٦	- حقوق تجارت (جلد اول) : دکتر حسن ستوده تهرانی	» ٨٠
١٢٢٧	- قندسازی از چغندر (جلد اول چاپ دوم) مهندس ابراهیم ریاحی	» ٦٥
١٢٢٨	- تاریخ آل مظفر (جلد اول) : دکتر حسینقلی ستوده	» ١١٠
١٢٢٩	- شرح مثنوی شریف (جلد اول) : بدیع الزمان فروزانفر	» ١٣٠
١٢٣٠	- تهیهٔ موادمعدنی : دکتر رامز وقار	» ١٥٠
١٢٣١	- اصول النحو : دکتر علی اکبر شهابی	» ٨٠
١٢٣٢	- تاریخ مختصر ادیان بزرگ : فلسین شاله ، ترجمهٔ دکتر خدایار محبی	» ١٦٠
١٢٣٣	- مقدمات مکانیک سماوی : دکتر محمدقلی جوانشیر خوئی	» ١٠٠
١٢٣٤	- سیمکشی علمی و عملی (جلد اول چاپ سوم) : مهندس محمد مظفر زنگنه	» ٩٤
١٢٣٥	- راهنمای دانشگاه تهران سال ٤٧ : دانشگاه تهران	» ٣٠٠
١٢٣٦	- تاریخ اروپا : هربرت فیشر، ترجمهٔ وحید مازندرانی	» ١٣٠
١٢٣٧	- حقوق مدنی : دکتر ناصر کاتوزیان	» ١٣٠
١٢٣٨	- رده‌بندی مودال سنگهای آذرین : دکتر سیروس زرعیان	» ١١٠
١٢٣٩	- دولپه‌ای های داروئی جدا گلبرگ : دکتر مهدی نامدار و دکتر محسن مجتبائی	» ٢٢٠
١٢٤٠	- مجموعهٔ اسناد و مدارک فرخ خان امین الدوله : کریم اصفهانیان (قدرت‌الله روشنی)	» ١٥٠
١٢٤١	- استخراج معادن (جلد چهارم) : مهندس نصراله محمودی	» ١٢٠
١٢٤٢	- بهداشت دهان و دندان : دکتر کاظم سیمجور	» ١٢٠
١٢٤٣	- حقوق اداری (جلد اول چاپ دوم) : دکتر منوچهر طباطبائی مؤتمنی	» ٨٥
١٢٤٤	- فسیل شناسی (مهره‌داران-چاپ دوم) : دکتر فریدون فرشاد	» ٧٧
١٢٤٥	- سفرنامه رضاقلی میرزا نوهٔ فتحعلیشاه : بکوشش اصغر فرمانفرمائی قاجار	» ٢٢٠
١٢٤٦	- بیماریهای ویروسی دام (جلد دوم) : دکتر احمد شیمی	» ١٢٠
١٢٤٧	- حشره شناسی : دکتر محمود شجاعی	» ١٤٠
١٢٤٨	- بافت شناسی دامپزشکی (جلد دوم) : دکتر علی اکبر امری	» ٣٦٠
١٢٤٩	- مدیریت صنعتی (جلد اول چاپ دوم) : مهندس عزت‌اله مخاطب رفیعی	» ١٢٠